UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA MISTICA

L'UNO IN PLOTINO, DIONIGI ED ECKHART

Relatore:

Dott. Marcello Ghilardi

Laureando:

Valerio Marconi

Matricola n. 1104689

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

Dio dei padri e Signore della misericordia,
che tutto hai creato con la tua parola,
e con la tua sapienza hai formato l'uomo
perché dominasse sulle creature che tu hai fatto,
e governasse il mondo con santità e giustizia
ed esercitasse il giudizio con animo retto,
dammi la sapienza, che siede accanto a te in trono,
e non mi escludere dal numero dei tuoi figli,
perché io sono tuo schiavo e figlio della tua schiava,
uomo debole e dalla vita breve,
incapace di comprendere la giustizia e le leggi.
Se qualcuno fra gli uomini fosse perfetto,
privo della sapienza che viene da te, sarebbe stimato un nulla.

(Salomone)

INDICE

INTRODUZIONE

Questioni di metodo

PARTE PRIMA - Esprimere l'inesprimibile

I - Plotino: l'esperienza dell'Uno nel trattato 9

II - Dionigi: l'Uno trino nella *Teologia mistica*

III - Eckhart: conoscenza dell'Uno in *Dell'uomo nobile*

PARTE SECONDA - Esperire l’inesperibile

INTRODUZIONE

1. *Esprimere l'inesprimibile*

Nella presente introduzione il lettore non troverà uno stato dell'arte relativo agli studi sulla mistica, né una giustificazione metodologica dell'operazione qui tentata – entrambi saranno oggetto del capitolo «Questioni di metodo».

Ciò che si va qui a presentare è la struttura bipartita della tesi. La mistica è tanto un inesprimibile quanto un inesperibile, si tratta tanto del limite dell'espressione quanto dell'esperienza; di qui la "affinità elettiva" tra mistica e silenzio, silenzio dell'esperienza e silenzio della parola. Eppure il mistico parla e scrive (e, spesso, anche molto) di un'esperienza che ha effettivamente vissuto e che cerca in tutti i modi di capire e di far capire, per quanto è possibile.

La presente ricerca parte da ciò che è primo per noi, la parola del mistico che lotta per esprimere l'ineffabile. Una parola che sorge da un silenzio costitutivo, silenzio che il mistico vuole lasciare come sfondo del proprio esprimere. La prima parte si occupa, quindi, di come tre mistici hanno espresso la loro esperienza e per fare questo si è scelto un testo specifico per ciascuno, ma non per questo lo si è voluto isolare dal resto dell'opera dell'autore (che, invece, è stata evocata e ripercorsa nella misura in cui si è rivelato funzionale alla contestualizzazione). Particolare attenzione è stata rivolta a come ciascun autore ha giustificato la possibilità dell'esperienza mistica e in tutti e tre i casi presi in analisi si è trattato prevalentemente di un radicamento di tale esperienza mistica nella struttura stessa del reale, anzi essa si presenta come una via d'accesso privilegiata a tale struttura – in particolare al suo culmine e principio. Parallelamente è emerso l'uso della lingua da parte dell'autore nell'impresa di dire l'indicibile, si è quindi avuto modo di analizzare – seppur in minima parte – il ruolo che immagini, simboli e metafore hanno nei singoli autori. Per quanto sia compito della filosofia o della teologia filosofica spiegare come è che si dà esperienza mistica, il linguaggio che propriamente parla dell'ineffabile non può che essere in qualche modo figurato e, per giunta, sfiorare il paradosso.

Di Plotino si è preso in analisi il trattato 9, specificamente dedicato all'Uno, e lo si è collocato nel contesto dei primi 12 scritti plotiniani; in tale trattato si sono distinte le immagini utilizzate da Plotino da quella che egli ha posto all'apice della trattazione e che si è rivelata fondamentale per

cogliere la natura eccezionale dell'esperienza spirituale plotiniana nel contesto religioso e culturale dell'epoca.

Quanto a Dionigi, si è optato per l'analisi della sua allegoresi della salita mosaica al Sinai nella *Teologia mistica*, ma questo ha comportato l'interrogarsi sull'identità culturale prima che storico-biografica di Dionigi – in questo interrogarsi si è rivelata fondamentale l'interpretazione avanzata di recente da Charles M. Stang.

Infine, l'analisi testuale si è rivolta a *Dell'uomo nobile* di Meister Eckhart e per contestualizzare l'esperienza mistica eckhartiana si è dovuta discutere a fondo l'interpretazione che Galvano Della Volpe ne ha dato; è stato, inoltre, necessario considerare un passo di particolare rilievo proveniente dalla predica *Got ist diu minne*.

Nel corso di questa prima parte del lavoro, dal taglio prevalentemente storiografico, si è avuto modo di apprezzare come dalle origini del neoplatonismo l'esperienza dell'Uno sia giunta ad Eckhart attraverso la mediazione di Dionigi, mediazione che è stata tanto una "traduzione" quanto una trasformazione. Tale trasformazione, iniziata con Dionigi, la si è osservata già pienamente dispiegata in Eckhart.

2. *Esperire l'inesperibile*

La seconda parte del presente lavoro di tesi è, invece, fenomenologica. Al di là delle ragioni di metodo esposte in «Questioni di metodo», il far seguire ad un'analisi storico-testuale un'analisi fenomenologica trova già un suo fondamento nella fenomenologia della mistica che in questa sede si è voluta assumere e sviluppare ulteriormente, quella di Edith Stein. Infatti la domanda relativa a come Plotino, Dionigi ed Eckhart avessero *esperito l'inesperibile* ha necessitato di due capitoli per ricevere una risposta. Nel primo si sono riportati i tratti fondamentali delle numerose ricerche steiniane sulla mistica, evidenziandone il ruolo nella filosofia della persona e nella metafisica elaborate dalla fenomenologa tedesca. Si è avuto anche modo di approfondire le affinità metodologiche tra la presente ricerca e l'approccio steiniano ai testi di mistici del passato quali Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e lo stesso Dionigi: comune è infatti la convinzione nella possibilità di un passaggio dall'analisi del testo storico all'analisi dell'esperienza che tale testo ha voluto significare. Infine, la considerazione di quanto la Stein ha scritto su Dionigi ha permesso sia un'ulteriore chiarificazione dell'autore sia la formulazione di un'ipotesi sulle origini della mistica – tale ipotesi si è potuta giovare del contributo costituito da uno studio di Franco Chiereghin.

Una volta tracciati i lineamenti fondamentali della fenomenologia steiniana della mistica, si è potuto nel secondo ed ultimo capitolo della seconda parte estendere – per quanto possibile – le analisi steiniane ad autori per esse totalmente nuovi come Plotino ed Eckhart; si è inoltre approfondita la considerazione fenomenologica steiniana del caso di Dionigi, consentendo di coglierne la specificità.

La questione fondamentale si è rivelata essere cosa sia comune ai mistici cristiani (come Dionigi, Eckhart, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce) e alla *mistica naturale* di Plotino, *naturale* in quanto non riducibile ad alcuna religione. Una risposta sarà possibile mediante la distinzione e il rapporto tra *unizione* ed *unzione*, due nozioni alla cui formulazione l'intero lavoro è rivolto, e mediante la discussione delle *vie della conoscenza di Dio* individuate dalla Stein.

Sarà proprio la concezione fenomenologica delle nozioni di *unizione* e di *unzione* a disvelare come e in che senso l'esperienza mistica sia esperienza dell'inesperibile.

Per concludere, si indica brevemente quale sarà l'oggetto del capitolo metodologico che precede le due parti appena presentate: il fatto – di particolare interesse e rilievo in questa sede – che il limite dell'esprimibile si trova a corrispondere con il limite dell'esperibile e che tale limite comune è l'esperienza mistica sarà una delle questioni di metodo da prendere in considerazione, assieme alla tradizione che accomuna Plotino, Dionigi ed Eckhart e alla definizione di cosa si intende per *mistica*.

Questioni di metodo

1. *Una tradizione unitaria?*

Tre sono le questioni di metodo principali che la presente ricerca deve attraversare per avere il suo cominciamento: l'arbitrarietà del *corpus* selezionato, la definizione di *mistica*, trovare un viatico per giungere all'esperienza partendo dal testo. Va detto che, in sé, è prima l'esperienza e infatti si definirà la mistica come una *esperienza*. Ma, da un punto di vista storiografico, ciò che è primo è il testo: senza testo non si può definire l'*esperienza* mistica, ma è solo a partire dall'esperienza che si può capire come giungervi dal testo. Il movimento che si impone è suggerito dall'ordine in cui sono state formulate le questioni di metodo: si deve prima muovere da un *corpus* per sapere di quale mistica si vuole dare una definizione, data la definizione si può capire come dal testo mistico si può arrivare alla mistica come esperienza.

In questa sede non si renderà conto delle motivazioni che hanno portato ad analizzare proprio quel testo di quel dato autore: ciò è demandato all'analisi del testo stesso. Ora si renderà ragione degli autori scelti per studiare e definire la mistica:

- Plotino. «Ciò che gli storici hanno definito "neoplatonismo" va considerato infatti come una ultima sintesi del pensiero classico […] che si configura proprio come una grande esperienza dell'Uno, al di sopra di ogni filosofia, e, dunque, come una grandiosa esperienza mistica. […] La prima e fondamentale figura è quella di Plotino»[1]: sostiene Marco Vannini, il massimo studioso italiano di mistica. Plotino viene presentato come un apice tanto della storia della filosofia quanto di quella della mistica. Vannini non è l'unico a vedere Plotino come erede dell'antichità tanto filosofica quanto mistica; egli si trova ad essere in accordo con Giorgio Colli, che vede in Plotino la riemersione – prima della definitiva scomparsa – della sapienza greca alla quale erano ancora prossimi Platone e Aristotele[2]. Lo specifico della lettura di Vannini è che Plotino è anche colui che trasmette l'eredità classica alla filosofia e alla mistica cristiane. Egli, infatti, è uno storico della mistica dalla forte prospettiva filosofica, che non è certo priva di basi storiografiche però, e la sua tesi principale è che dalle fonti sapienziali greche

---

[1] M. Vannini, *Storia della mistica occidentale: dall'Iliade a Simone Weil*, Oscar Mondadori, Milano 2010, p. 69.

[2] G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 33. La natura mistica della sapienza greca è chiaramente esposta da Colli in "Introduzione" in *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977, pp. 15-48.

fino a Platone e Aristotele si va costituendo una tradizione mistico-filosofica che giunge a piena maturazione nel neoplatonismo per poi confluire nel cristianesimo sulla base dell'ellenismo presente in testi canonici come quelli di Giovanni e Paolo: la sintesi di *mistica della ragione* e *mistica della fede*[3] si ha nel concetto di spirito come sarà elaborato in Hegel, precorso e ispirato da Meister Eckhart che sostenne che fondo dell'anima e fondo di Dio sono un solo fondo – la Divinità – compiendo l'unione di scienza dell'anima e scienza di Dio[4]. Detto ciò, sembra plausibile considerare Plotino come un crocevia fondamentale per comprendere la mistica.

- Dionigi lo Pseudo-Areopagita. Al riguardo si trova ottima l'indicazione di Michel de Certeau: «Non v'è dubbio che l'indipendenza di questa "scienza" [tale veniva considerata la mistica nei dibattiti a cavallo tra XVI e XVII secolo] sia stata grandemente sostenuta e facilitata dal successo dello Pseudo-Areopagita che, a sua volta, le deve molto. Dopo quella del IX secolo, una nuova ondata dionisiana viene, dopo il XII secolo, a portare all'Occidente, fino al XVI e XVII secolo, gli "alti pensieri" ed i ricchi segreti del "contemplatore" orientale. […] Dionigi diviene l'eroe eponimo di una corrente e di una letteratura»[5]. Sembra che Dionigi sia stato più volte al centro della tradizione mistica, accompagnandola in tre passaggi fondamentali: quello dal mondo greco pagano al mondo cristiano di lingua greca, quello dal mondo cristiano di lingua greca al suo corrispettivo latino e, infine, quello dalla teologia mistica alla mistica. Il primo passaggio non è ricordato nella citazione appena riportata, ma è ben colto da Vannini: «La figura più importante nella storia della mistica neoplatonico-cristiana [si noti il trattino che sottolinea l'unione delle due tradizioni] è quella di uno sconosciuto: l'autore per noi anonimo del cosiddetto *Corpus dionysianum* […]. Si tratta di un cristiano di orientamento monofisita, che ha ripreso molto da Gregorio di Nissa [a sua volta debitore di Origene e Filone], ma anche ampiamente da Proclo […]»[6]. Non è un caso che Vannini presenti Agostino come il corrispettivo latino di

[3] Per una formulazione di questa distinzione si veda C. Scilironi, "Mistica e filosofia" in *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011.
[4] *Cf.* M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, Id., *La morte dell'anima: dalla mistica alla psicologia*, Le lettere, Firenze 2003 e Id., *Storia della mistica*, cit. Si pensi alla hegeliana *Scienza della logica* in cui un comune mortale o "spirito finito" scrive: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimer così, che questo contenuto [della scienza pura] è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1981, p. 31).
[5] M. de Certeau, *Sulla mistica*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 80-81.
[6] M. Vannini, *Storia della mistica*, cit., p. 122.

Dionigi per la somma importanza nella storia della mistica in qualità di mediatore tra mistica neoplatonica e mistica cristiana[7]. Di analogo parere è Kurt Ruh, che inoltre coglie l'influenza della mediazione agostiniana su Meister Eckhart[8]. Non va dimenticato che Dionigi e Agostino sono autori assai cari al predicatore tedesco[9]. Ruh ha inoltre documentato la seconda fase, quella dell'arrivo nel mondo latino dell'opera di Dionigi durante IX secolo[10]. Si deve a de Certeau, invece, la trattazione del terzo passaggio, davvero fondamentale: «Nel passaggio tra il XVI e il XVII secolo, il "teologo mistico" diviene un o una "mistica"; poi la "teologia mistica", a sua volta, diviene "la mistica" nella stessa epoca, del resto, nella quale il "filosofo chimico", svincolandosi da una filosofia cosmologica, si tramuta in "chimico"»[11]. Una sostantivazione dell'aggettivo di una *theologia,* il "mistica" di "teologia mistica", si correla ad una svolta tanto epistemologica quanto politica[12]. È evidente che un *corpus* costituito da Plotino, Dionigi ed Eckhart è relativo a una "mistica prima della mistica": conoscere le vicende del *corpus* comporta conoscere l'origine della categoria che lo costituisce, quella di *mistica*. Si sa ora che la tradizione che lega Plotino, Dionigi ed Eckhart è quella che ha portato a quella che oggi si chiama mistica. È emerso che la presente ricerca è un'*archeologia* della mistica. Occorre ora esplicitare un postulato: l'intimo rapporto tra essenza ed origine. Ciò che era la mistica in origine è ciò che la mistica è. Saranno le prossime due questioni di metodo a sostituire a questo postulato una definizione di mistica che renda conto dell'identità di origine ed essenza nella mistica[13].

- Meister Eckhart. Se il volume su Eckhart di Alessandra Beccarisi «rinuncia programmaticamente all'Eckhart "mistico", cercando invece di evidenziarne le funzioni come membro autorevole dell'élite culturale dell'ordine domenicano»[14], Shizuteru Ueda sostiene che la leggenda *Meister Eckhart e il ragazzo nudo* non sia indifferente per la comprensione tanto della mistica quanto della filosofia eckhartiana[15]. I molti volti di Eckhart avranno modo di emergere dall'analisi del suo testo[16], per giustificare la sua presenza nel *corpus* di questa indagine sarebbe sufficiente notare che quanto si è appena detto sulla

[7] *Ivi*, p. 127.
[8] K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, 2 voll., tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1995-2002, pp. 100-112.
[9] *Cf.* J. M. Hackett (a cura di), *A companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 299-309, 335.
[10] K. Ruh, *Storia della mistica*, cit., pp. 199-238.
[11] M. de Certeau, *Fabula mistica*, tr. it. Jaca Book, Milano 2008, pp. 120-121.
[12] *Cf. ivi*, pp. 122-127, 237-279.
[13] Questo non vuol dire che tale identità si estenda necessariamente oltre il caso specifico della mistica.
[14] A. Beccarisi, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, p. 14.
[15] S. Ueda, *Zen e filosofia*, tr. it. L'Epos, Palermo 2006, p. 212.
[16] Parte prima del presente lavoro, capitolo 3.

tradizione di Plotino e Dionigi sembra rimandare a lui come a un erede. A sostegno di ciò stanno lavori come quello di Rudolf Otto[17], quelli dello stesso Ueda[18] e quello di Vannini[19]: essi sono esempi di come Meister Eckhart sia quasi un "sinonimo" di *mistica occidentale* e al tempo stesso uno dei maggiori terminali del confronto con la *mistica orientale.* Sebbene questi lavori non facciano pensare ad una assurda riduzione della mistica a Eckhart, di certo la sensazione è che lo si consideri una delle vette somme della mistica mondiale, nonché della spiritualità umana.

Raggiunta la conclusione che una tradizione sottostante al *corpus* c'è, resta da porsi la domanda che dà il titolo al paragrafo: tale tradizione è unitaria?

Una risposta possibile la si trova nella cosiddetta *antropologia tripartita*: essa unifica la tradizione mistica occidentale in qualità di fondamento dell'esperienza mistica. Va subito ammesso, però, che gli autori che verranno citati al riguardo non sembrano scorgerne traccia in Dionigi, d'altro canto la triade corpo-anima-spirito è presente nelle sue fonti. Inoltre, anche ammettendo l'estraneità di Dionigi a tale fondamento, è innegabile il suo essere il mediatore tra Plotino ed Eckhart: neoplatonico come Plotino e cristiano come Eckhart. Infine, ciò che va qui considerato non è tanto l'integrazione di Dionigi col resto del *corpus,* anzi la peculiarità dionisiana arricchisce tale *corpus*[20], bensì l'unità della tradizione che ne costituisce lo sfondo. Sempre gli autori che si stanno per citare non si concentrano particolarmente sulla presenza dell'antropologia tripartita in Plotino, che però pare piuttosto evidente nelle nozioni plotiniane di *vivente*, *anima* e *anima non discesa* – che del resto scaturiscono dalla considerazione dell'intelletto agente come trascendente l'anima individuale, che è appunto forma di un corpo[21].

Henri de Lubac inizia così il suo *excursus* sull'antropologia tripartita da san Paolo a oggi:

---

[17] R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto,* tr. it. Marietti, Genova 1985.

[18] S. Ueda, *Zen e filosofia*, cit. e S. Ueda, *Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart*, tr. it. in G. Vianello (a cura di), *Messaggeri del nulla: la scuola di Kyōto in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 125-160.

[19] M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit. Ben lungi dall'essere l'unico lavoro di Vannini su Eckhart e la mistica, *Mistica e filosofia* ha il pregio di incarnare l'intento programmatico di porre il priore di Erfurt al centro della mistica occidentale, nonché di mostrarne le profonde affinità con le altre tradizioni mistiche e la filosofia stessa.

[20] Di fatto gli scritti dei tre autori selezionati saranno presi in considerazione soltanto in funzione del testo specifico che dell'esperienza mistica dell'autore si è ritenuto più rappresentativo. Urge quindi che i tre autori siano sufficientemente diversi tra loro, in modo da dare rilevanza al campione selezionato. Posto che ogni corpus per definizione è sempre parziale, la caratteristica cruciale è la *rappresentatività*. Infatti essa si combina con l'essere *esauriente*: da un segmento rappresentativo del corpus si astrae un modello operativo, che poi sarà da verificare nel resto del corpus per rendere l'analisi *esauriente*. L'*omogeneità* è invece un tratto che complica le procedure di verifica del modello; come si vedrà la disomogeneità (comunque relativa), la collettività (il fatto che figurino tre autori nel corpus) sono prezzi necessari per la rappresentatività del corpus qui indagato. Per le nozioni usate in questa nota si veda A. J. Greimas, *Semantica strutturale*, tr. it. Rizzoli, Milano 1968, pp. 171-174.

[21] *Cf.* R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, pp. 81-115.

> La distinzione tra morale e mistica si presenta di solito sotto forma di gerarchia. Si fonda volentieri su una antropologia tripartita, riconoscibile nonostante la diversità dei vocabolari in ambienti diversissimi dal punto di vista culturale. Questa antropologia tripartita non deve essere compresa quasi che distingua nell'uomo tre sostanze, e nemmeno tre «facoltà»: piuttosto essa discerne come una triplice zona d'attività, dalla periferia verso il centro. *Si oppone a una antropologia bipartita, che è propria in genere ai pensatori non mistici* [corsivo mio]: vi si oppone, o almeno la trasforma e la completa.[22]

Emerge molto chiaramente come l'antropologia tripartita differenzi i mistici dai non mistici. Si viene ora a scoprire un'ulteriore correlazione tra mistica e antropologia tripartita: come la mistica è mistica della ragione e mistica della fede, così c'è un'antropologia della ragione o filosofica e una della fede o teologica. Sempre con le parole di de Lubac:

> Se si volesse trovare un antecedente greco alla tricotomia paolina, non converrebbe cercarlo in Platone [o nei platonici, come fanno coloro che temono di ammettere la presenza di un'antropologia platonica in Paolo], ma piuttosto in Aristotele. Lo Stagirita in effetti ammette nell'uomo, corpo animato, la presenza di un elemento superiore, lo spirito (*noûs*), principio della vita intellettuale, immortale e divino. *Tuttavia il parallelismo sarebbe inadeguato* [corsivo mio], perché c'è una sostanziale differenza. Mentre Aristotele parla di un *noûs*, Paolo parla di un *pneuma*. E non si tratta solo di una differenza terminologica, né solo di una sfumatura di pensiero. La sostituzione di un termine con l'altro non è del resto un fatto proprio del solo Paolo. Era già stata fatta da Filone. […] Questo *pneuma* nell'uomo è il principio di una vita superiore, il luogo della comunicazione con Dio. Ora, in Paolo, il senso del termine *pneuma* è lo stesso. Non bisogna cercargli un'origine in Grecia, ma nella Bibbia.

Verrebbe quasi da dire, imitando Tertulliano: "Cos'hanno in comune l'intelletto e lo Spirito?". Eppure a Vannini è sfuggita tale differenza tanto di antropologia quanto di mistica: «Tale tripartizione [quella paolina] risale almeno allo stoico Posidonio, che distingueva nell'uomo *soma*, *psychè*, *nûs*: la *equivalenza* [corsivo mio], o comunque la stretta parentela tra *nous* e *pneuma* è un dato ben noto.»[23]. Non è pero inficiato un movimento ben descritto da Vannini: con la disfatta della mistica (*déroute de la mystique*) a cavallo del XVI e XVII secolo si eclissa l'antropologia tripartita, all'epoca tradizionale per la filosofia e la teologia cristiane, a favore di quella bipartita che

---

[22] H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979, p. 59. Per l'intero *excursus* si veda *ivi*, pp. 59-117.
[23] M. Vannini, *La morte dell'anima*, cit., p. 62n.

costituisce anche il "certificato di nascita" della psicologia moderna[24]. Non è un caso che Panikkar faccia appello ad un'antropologia *advaita* o non-duale (e quindi, per lui, trinitaria) per risvegliare tanto la contemplazione quanto la mistica nell'uomo moderno[25]. Si è naturalmente giunti alla comprensione teoretica della mistica, che ha due apici in Vannini e Panikkar[26]. Da loro si partirà per giungere a una definizione di *mistica*.

2. *La mistica: Vannini e Panikkar*

Vannini nella sua *Storia della mistica occidentale* prende le mosse da questa *definizione* tanto tecnica quanto *generale*:

> Intendiamo più precisamente per "mistica" l'esperienza dell'Uno, ossia dell'unità profonda (sarà poi da vedere caso per caso il modo con cui essa viene vissuta ed espressa) tra uomo e Dio. Anzi, nella misura in cui l'umano porta con sé il finito, il mondano, l'esperienza mistica è esperienza di unità finito-infinito, e potremmo perciò anche dire di unità mondo-Dio.[27]

Nelle pagine successive a tale definizione Vannini introduce i concetti di *spirito* e *dialettica*: tale unità è spirituale e dialettica in un senso strettamente filosofico. Per Vannini lo spirito è una scoperta del cristianesimo ma esso si chiarifica come concetto solo nella filosofia hegeliana. Così, infatti, Vannini rapporta mistica e cristianesimo: «il vero cristiano […] è il mistico […], il quale si pone, insieme, *fuori* dal cristianesimo e *dentro* il suo centro più profondo»[28] nel senso che egli non crede alla comunione profonda del Cristo con il Padre ma la vive. Il cristiano crede nel dogma, il mistico *paradossalmente* diviene il dogma. Ma va sottolineato che lo spirito di cui parla Vannini sembra essere molto più prossimo all'intelletto agente aristotelico e alla sua interpretazione medievale che allo Spirito Santo delle Scritture[29], tanto da arrivare a dire: «la mistica – ossia la

[24] *Cf. ivi*, pp. 153-169.
[25] R. Panikkar, *Mistica pienezza di vita*, a cura di M. C. Pavan, Jaca Book, Milano 2008, pp. 19-91.
[26] Ancora una volta è vero quanto detto da Hjelmslev in chiusura dei suoi *Fondamenti della teoria del linguaggio*: «Invece di ostacolare la trascendenza, l'immanenza le ha fornito una base nuova e migliore; immanenza e trascendenza si uniscono in un'unità superiore sulla base dell'immanenza.» (L. T. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, tr. it. Einaudi, Torino 1968, p. 136). Per la definizione di *immanente* e *trascendente* in glossematica si veda il paragrafo 3, relativo alla terza questione di metodo.
[27] M. Vannini, *Storia della mistica*, cit., p. 10.
[28] *Ivi*, p. 23.
[29] Si ricordi quanto detto riguardo l'antropologia tripartita nel paragrafo precedente.

filosofia»[30]. È però in uno dei suoi ultimi libri che Vannini lega in maniera indissolubile la sua idea di mistica con la filosofia hegeliana, eccone due passi fondamentali:

> Convergono in queste pagine mistica e filosofia, giacché – proprio come rivelava Hegel – il mistico non è altro che lo speculativo, lo spirituale, al di sopra dei contrari, e l'anima del filosofare è la fede, distacco, potenza del negativo, capace di condurre, di grado in grado, fino al riconoscimento che sì: *tat tuam asi,* "questo sei tu", spirito nello spirito.[31]

> Tutto questo [la comprensione hegeliana dell'essenza mistico-filosofica del cristianesimo] è stato compiuto all'interno di *una* tradizione metafisica, quella che identifica Dio con l'essere e con lo spirito (*nous* [l'intelletto di Platone, Aristotele e Plotino]). Qualcosa viene escluso: la concezione platonica di Dio come al di là dell'essere […], e dunque anche al di là del pensiero, dal momento che lo stesso è pensare ed essere.[32]

Non bisogna affrettarsi nel dire che è in atto una riduzione della mistica alla filosofia e di quest'ultima alla filosofia dello spirito hegeliana, si potrebbe benissimo obbiettare che è Hegel ad essere reso un mistico speculativo come lo fu Meister Eckhart. Il punto è che la tradizione che sottrae Dio all'essere e al pensiero è proprio quella di Plotino (irriducibile a Platone e Aristotele), a cui è ancora prossimo lo Pseudo-Areopagita, ed è proprio a Plotino che nel secondo passo si fa riferimento. La stessa *definizione generale* di mistica formulata da Vannini poggia sul riferimento all'Uno e quindi, volenti o nolenti, a Plotino stesso: si potrebbe allora sostenere che vi è una tensione irresolubile tra Uno e spirito e che Vannini non è legittimato a specificare la sua definizione nel senso dello spirito hegelianamente inteso. Eppure in questa sede basta notare che, persino concedendo che – per quanto allontani la mistica da Plotino e Dionigi (senza però escluderli da essa!) – Vannini riesca a cogliere la continuità tra Eckhart e Hegel, non si rimane esenti da problemi di rilievo. La considerazione delle proposte quali quelle di Raimon Panikkar, Rudolf Otto e Henri de Lubac permetterà di coglierli.
Anche in Panikkar, esperto[33] di religioni e di mistica, si trova un passaggio di specificazione da una prima istanza di definizione a una definizione in senso più pieno. Questa è la prima istanza di

---

[30] M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit., p. 23.
[31] M. Vannini, *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 6.
[32] *Ivi*, p. 167.
[33] Non solo in senso accademico ma anche e soprattutto in senso di esperienza di vita.

definizione: «*L'esperienza della Vita* potrebbe essere la descrizione più concisa della mistica»[34]. Oltre alla concisione Panikkar rivendica un'altra virtù a tale descrizione: il non usare il termine *realtà,* troppo carico di significato concettuale ma soprattutto poco esperienziale. Si conferma la natura esperienziale della mistica, già emersa con Vannini, e però nella sua determinazione da parte di Panikkar è evidente un maggiore impegno antropologico e fenomenologico: «L'esperienza della Vita è al contempo corporale, intellettuale e spirituale. Avremmo potuto dire del pari che è materiale, umana e divina - cosmoteandrica»[35]. La caratteristica fondamentale dell'esperienza mistica è la sua integralità: coinvolge non solo tutto l'uomo, ma l'intera Realtà. Questo non è sfuggito a Vannini ma egli sembra relegare alla dimensione dello spirito il "luogo" di tale esperienza: *unitas spiritus*. È lo spirito che toglie (nel senso di *aufheben*) come suoi momenti il corporeo e l'intellettivo, il mondo e l'umano (si pensi al rapporto fra ideale trascendentale e le idee di anima e mondo nella dialettica kantiana). Un secondo carattere non indifferente è la *tempiternità*:

> Non è fuggendo dal tempo – ammesso che ciò fosse possibile [perfino per Plotino lo è ma solo per un'estasi *temporanea*] – che il contemplativo [il mistico in atto, visto che per Panikkar lo siamo tutti in potenza] scopre la dimensione tempiterna. È piuttosto integrandolo completamente nella dimensione verticale che costantemente interseca la linea orizzontale del tempo. La tempiternità non è l'assenza, ma la pienezza del tempo, e questa pienezza non è certamente solo il futuro.[36]

Seppure nella versione dell'*eterno presente*, ciò della mistica è stato colto anche da Vannini come l'essere qui ed ora del Regno di Dio[37]. Visti questi due caratteri antropologici fondamentali della mistica[38], è bene considerare il suo carattere fenomenologico. Esso viene trattato nel capitolo *Navasūtrāni,* in cui Panikkar cerca di *circoscrivere* l'esperienza mistica:

> Non è per mania di esotismo che abbiamo chiamato *sūtra* [*Nava-sūtrā-ni*] gli "aforismi" che seguono. Spero anche che essi siano aforismi (*apo-orismos, aphorizein*), cioè che facciano apparire ciò che vogliono dire all'orizzonte della nostra coscienza [che aiutino a farci un'idea dell'oggetto della nostra ricerca, qui la mistica].[39]

---

[34] R. Panikkar, *Mistica,* cit., p. 2.
[35] *Ivi*, pp. 7-8. Da un punto di vista terminologico sembra più congruo dire *cosmoteantropico* anziché cosmoteandrico.
[36] *Ivi*, p. 57.
[37] *Cf.* M. Vannini, *Il Santo Spirito,* cit., p. 131-152.
[38] Integralità e tempiternità.
[39] R. Panikkar, *Mistica,* cit., p. 170.

Tra questi figurano[40]:

1 La mistica è l'esperienza integrale della realtà

3 La realtà non è né soggettiva né oggettiva

7 Ciò che chiamiamo esperienza è il risultato di molteplici fattori

Per comprendere questi aforismi in relazione alla mistica come esperienza della Vita va ricordata la «valenza di genitivo sia oggettivo che soggettivo: l'esperienza (che abbiamo) della Vita e l'esperienza della Vita (che sta in noi)»[41]. Quello che si tenta di circoscrivere è un qualcosa di *inesperibile*: una esperienza che sospende o abolisce la dimensione trascendentale, sparisce la correlazione tra soggetto e oggetto trascendentali. È una esperienza senza esperiente ed esperito o, meglio, l'esperienza è sia esperiente che esperita. Questa esperienza pura è sempre presente nell'esperienza (quella concreta e fenomenica in cui la correlazione soggetto-oggetto tiene), ne è uno dei fattori di cui sopra. L'esperienza pura deve esserci e per ciò non avere valore 0, perché sennò l'esperienza non sarebbe né viva né reale. D'altro canto l'esperienza pura interagisce con altri fattori nell'esperienza, come il linguaggio e la memoria (per citarne due). Sembra quindi dare un contenuto all'esperienza ma, non appena si tenta di individuarlo come costante tra esperienze diverse, emerge che esso è l'immediato sempre presente che viene mediato in modi diversi dagli altri fattori. Non è 0 e nemmeno una costante, allora è 1: a «***e*** [= esperienza pura] si addice un solo valore e questo è **1**, valore che non modifica l'apporto degli altri fattori e che inoltre è dotato di un alto simbolismo»[42] e che esprime l'unicità di ciascuna esperienza. La definizione che si sta cercando nel presente lavoro prenderà alla lettera l'Uno e l'unicità, ma prima è necessario considerare una nozione fondamentale nell'incontro tra scienze delle religioni e fenomenologia: il *mistero*.

De Certeau ha riconosciuto il tratto fondamentalmente fenomenologico dell'analisi di Otto[43], che legge nella mistica la dimensione del *mistero* e ancor più del *sacro* o *numinoso*:

> Non è in primo luogo l'unione [*unio mystica*], ma è già, in modo preponderante, la vita nella meraviglia di questo Dio "totalmente altro" a fare la mistica. […] V'è mistica – diciamo noi – nella misura in cui l'oggetto del sentimento religioso diviene "irrazionale", ovvero, come ho detto altrove, nella misura in cui i suoi aspetti di irrazionalità numinosa divengono

[40] Gli aforismi e le loro spiegazioni sono ripresi dal capitolo citato (*ivi*, pp.169-274).
[41] *Ivi*, p. 3.
[42] *Ivi*, p. 226.
[43] M. de Certeau, *Sulla mistica*, cit., p. 49.

> preponderanti e determinano la vita del sentimento. […] V'è mistica ogni volta che Dio diviene una essenza "mistica".[44]

Ciò non vuol dire che il mistero sia necessariamente quello di Dio e della fede, infatti:

> Anche la contemplazione dell'Uno è una visione magico-meravigliosa […] e l'aspetto della "unità" non è altro – come abbiamo sopra notato – che l'*elemento formale* particolarmente rilevabile di un *contenuto* meraviglioso e inesprimibile.[45]

Mistero di Dio ed esperienza dell'Uno hanno in comune il numinoso che è tanto *inesprimibile* quanto *irrazionale*. Su questi due caratteri è necessario soffermarsi. L'irrazionalità andrebbe vista come una forma di *sovrarazionalità* o quantomeno riconoscere che la mistica in quanto esperienza si dà al di là di razionale ed irrazionale:

> L'ontologismo sarebbe lo sforzo per spiegare razionalmente che vedendo il fiore si vede l'Essere [esperienza dell'unità finito-infinito]; la mistica però si basa sull'esperienza – che non ha motivo di essere né razionale né irrazionale.[46]

L'Essere, Dio e la Realtà sono interpretazioni e significazioni di un esperienza pura che nella sua immediatezza non si dà nel modo dei concetti con cui noi cerchiamo di pensarla, conoscerla ed esprimerla. Da qui si arriva al carattere dell'*inesprimibile*: parlarne è già renderlo esprimibile, se ne indica l'esistenza (meglio, la presenza o *parusia*) ma si può andare poco oltre. Quello che avviene è che il segno come unità di espressione e di contenuto rimanda a un contenuto che non è appieno significabile ma non per questo è extralinguistico o, anche lo fosse, non è mai fuori dall'esperienza viva e diretta del parlante[47]. Ritornando alla sovrarazionalità, va riconosciuto che Otto non è lontano dal riconoscerla:

> [Śankara e Meister Eckhart] sono condotti dall'interesse per un'idea che sta del tutto fuori di ogni speculazione metafisica scientifica, di un'idea che, misurata su questo o su altro concetto

---

[44] R. Otto, *op. cit.*, pp. 134-135.
[45] *Ivi*, p. 212.
[46] R. Panikkar, *Mistica*, cit., p. 179.
[47] *Ivi*, pp. 114-115.

razionale o scientifico, appare completamente fantastica e "irrazionale": l'idea della "salvezza", della *salus.*[48]

Si può quasi dire che l'oggetto del razionale viene indagato e ricercato in modo *trascendente*, nel senso tecnico assunto dal termine in glossematica: l'Uno oggetto della metafisica è indagato non come fine in sé ma come mezzo per giungere ad una dottrina salvifica. Ciò non è sfuggito a Vannini:

> *Salus* e *beatitudo* sono obiettivi di una *cura animarum,* non certo di una psichiatria, ossia di una disciplina che tratta l'anima all'interno di una fisica [, ma di una] esperienza universale del fondo dell'anima, dello spirito […] in un itinerario che è esso stesso spirituale e religioso.[49]

Anche de Lubac coglie e teorizza il rapporto tra la mistica e il suo *sfondo*, il mistero:

> Il mistico sente che nella sua vita spirituale egli approfondisce l'enunciato ricevuto dall'esterno e sempre fermamente creduto [il dogma della fede]; ma nello stesso tempo sente anche che il mistero, al fondo indicibile, oltrepasserà sempre infinitamente l'esperienza che di esso si ha o se ne può avere. Sempre il mistero sovrasta il mistico; comanda la sua esperienza, ne è la norma assoluta.[50]

Nella pagina e nelle righe precedenti l'autore era intento a distinguere la mistica dal *misticismo puro* o *naturale*, nel quale lo sfondo imprescindibile (per la religiosità) del mistero viene superato o accantonato. Ciò è di particolare rilievo per i punti di riferimento della presente ricerca: il mistero sembra essere lo sfondo comune di Eckhart e Dionigi, mentre Plotino in quanto filosofo sembra vivere una mistica senza mistero o, meglio, un misticismo naturale il cui mistero non è di fede senza, però, cessare di avere il tratto fondamentale del *numinoso* e dell'ineffabile, come vedremo Plotino fa suoi i misteri di Eleusi (meglio, vive il *numinoso* della religione di Eleusi *fuori* da essa).
Si sarà notato che l'Uno è ricorso più volte nel presente *excursus*. È proprio nell'Uno come descrizione della struttura dell'esperienza mistica che si fonda la proposta di definire la mistica come *esperienza dell'Uno* o *unizione*. Si è discusso ampiamente della *ineffabilità* o *inesprimibilità* dell'esperienza mistica; si è solo fatto cenno alla sua *inesperibilità.* Per comprenderne il senso

[48] R. Otto, *op. cit.*, p. 24.
[49] M. Vannini, *La morte dell'anima*, cit., pp. 9-10.
[50] H. de Lubac, *op. cit.*, p. 21.

bisogna tenere presente quanto è emerso dalla discussione delle tesi di Panikkar: che esperienza è un'esperienza senza soggetto e senza oggetto? Un'esperienza in cui l'esperienza è sia esperiente che esperito *senza soluzione di continuità* o, meglio, *senza distinzione* che esperienza è? Nel caratterizzarla si può ricorrere ad un passo fulminante di de Certeau:

> Cancellazione ultima di tutte le cose nella luce, "universale e confusa", della visione. Per designarla, [i mistici] utilizzano piuttosto il verbo "vedere", che nomina un attore sempre operante. Ad esempio, diranno: Dio è Vedere. Da qui, il loro modo di esprimersi, un po' strano per noi. Secondo le loro spiegazioni, il soggetto ed il complemento di questo verbo non sono stabili: ruotano attorno a lui. Si può dire: "Noi vediamo Dio" o "Dio ci vede". È lo stesso. Il soggetto e l'oggetto si rimpiazzano, interscambiabili e non assicurati, aspirati da un verbo dominatore. Chi vede? Chi è visto? Non si sa più. Solo resta l'*atto*, slegato, *assoluto* [corsivo mio]. Fonde in sé soggetti vedenti ed oggetti visti. […] Si insinua allora l'afferrare ciò che *è* senza di noi, il chiarore che eccede ogni divisione, *l'estasi che uccide la coscienza* [corsivo mio] e spegne gli spettacoli, una morte illuminata – un "felice naufragio" dicevano gli Antichi.[51]

Non è un caso che Plotino designasse il principio di tutte le cose, senza forma ed ineffabile, come Uno: non si tratta di una determinazione sua specifica ma di una qualifica relativa al principio ad esso inferiore, ossia l'Intelletto che è uno-molti in quanto pensiero di pensiero (unità e triplicità di pensante pensiero e pensato). L'Uno è uno perché non è né pensiero né conoscenza: esso è pura esperienza senza esperiente e senza esperito. Plotino parla di presenza che vale più di ogni conoscenza[52]. Questo ci rimanda alla *unizione* o "conoscenza" per identità.
Robert K. C. Forman, studioso di mistica e filosofo analitico, si è occupato dello statuto tanto fenomenologico quanto epistemologico della mistica: egli dà una definizione fenomenologica di mistica e la caratterizza epistemologicamente come *conoscenza per identità*, sebbene quanto detto sopra non sia in accordo con la sua definizione fenomenologica, tale caratterizzazione chiarirà cosa si deve intendere per *unizione*. Andando con ordine, Forman definisce mistica il «pure consciousness event (PCE)»[53] ed eventi consci ad esso analoghi nella normale esperienza intenzionale (in cui il soggetto è rivolto ad oggetti); di fatto si impegna nella possibilità di una coscienza non-intenzionale, il che è anche plausibile[54]. Ciò che in questa sede fa problema è la

[51] M. de Certeau, *Sulla mistica*, cit., pp. 187-188.
[52] *Cf. Enneadi*, VI, 9, 4.
[53] R. K. C. Froman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, SUNY Press, Albany 1999, p. 6.
[54] *Cf. ivi*, pp. 55-79.

caratterizzazione coscienziale: non si vuole negare il carattere mistico di queste esperienze ma sarebbe il caso di considerarle come propedeutiche o preliminari all'esperienza mistica vera e propria (sempre tenendo presente che qui si fa riferimento principalmente a Plotino, Eckhart e Dionigi per definire la mistica). Quanto analizzato da Forman sembra afferire alla *mistica come sprofondamento in sé* (come introiezione) che alla *mistica come visione dell'unità,* che è appunto la dimensione più propriamente plotiniana[55]. Detto ciò, ossia poste le dovute ipoteche sulla coscienzialità dell'esperienza dell'Uno, si può trattare della conoscenza per identità studiata da Forman e confrontarla con quanto qui viene chiamato *unizione*. Per Forman c'è un tipo di conoscenza non inferenziale ed è sostanzialmente quella che abbiamo di noi stessi: la nostra consapevolezza della nostra coscienza non è la stessa di quella che abbiamo della coscienza degli altri, questo perché noi siamo la nostra coscienza e non quella degli altri – noi sappiamo di essere coscienti e conosciamo la nostra coscienza perché siamo la nostra coscienza ossia siamo identici ad essa[56]. Parallelamente l'unizione è la conoscenza immediata e dunque non inferenziale o intellettiva dell'Uno: è l'unico modo di conoscere l'Uno, ossia essendolo o esperendo l'identità con esso. L'unica conoscenza possibile dell'Uno è la conoscenza per identità; come conosco la mia coscienza perché sono la mia coscienza, allo stesso modo possono conoscere l'Uno quando o perché sono l'Uno.

Sarebbe ora possibile chiedersi perché non si parli di unione anziché di *unizione,* su ciò è fondamentale quanto notato da Ueda relativamente ad Eckhart:

> Quel che interessa Meister Eckhart è ritornare al luogo dove io e Dio siamo *uno*, non uniti, e viverci in modo sempre nuovo, sempre presente. […] Dove si trova per Eckhart il luogo dell'esser uno? Esso è il fondo di Dio, che è insieme il fondo dell'anima. Solo da questo fondo l'anima può affermare con verità e realtà: io sono! [ancora più chiaro diviene se lo si dice in latino: *sum*. Si pensi al Vedere cui fa riferimento de Certeau nel passo citato poco sopra].[57]

Unizione e non unione perché l'unizione è il passaggio all'attualità esperienziale di un'identità da sempre pregressa. L'unizione è l'emergere esperienziale di una unità che non è frutto di un'unione. L'unizione è conoscere l'Uno perché non si è più se stessi ma si è l'Uno[58], come direbbe il

[55] *Cf.* R. Otto, *op. cit.*, pp. 43-71.
[56] *Cf.* R. K. C. Forman, *Mysticism,* cit., pp. 109-127.
[57] S. Ueda, *Zen e filosofia*, cit., p. 104.
[58] Questo presuppone che l'essere se stessi è la scissione dell'individuo dall'Uno, che ne è l'identità originaria: l'essere uno e non l'Uno.

Recanatese: «Così tra questa infinità s'annega il pensier mio: e'l naufragar m'è dolce in questo mare»[59].

3. *Il metodo testologico come ponte tra storiografia e fenomenologia*

> Fatto significativo, in trent'anni, la discussione [sulla mistica] è passata dal terreno della psicologia a quello della linguistica attraverso la mediazione di una fenomenologia alla quale si accordava la capacità di enunciare la struttura stessa di una esperienza fondamentale.[60]

Si vuole indicare una sinergia tra semiologia e fenomenologia in cui un'analisi immanente del dato storiografico (il testo scritto da un mistico) fondi la trascendenza della ricostruzione fenomenologica dell'esperienza significata dal testo[61].

Dalla terra si vedono "vive" stelle che sono già morte, invece tanto il semiologo quanto il fenomenologo vedono nella morta *littera* un'esperienza viva. La parola è *postuma* all'esperienza e ciò che per noi è primo (l'esperienza com'è significata) è secondo[62]. Si toccherà ciò con mano riflettendo su come l'esperienza mistica si inserisca in modo del tutto peculiare nell'*implesso* fenomenologico-semiotico[63]. Ma prima è necessario vedere come si incontrino fenomenologia e semiologia in generale e come la mistica non sia un "oggetto" estraneo alle due discipline.

Se per *mistici* si prendono a riferimento Plotino, Dionigi ed Eckhart in rapporto alle tradizioni in cui sono situati non si può negare che i loro testi *mistici* sono dati storiografici. Questo non è solo un dato di fatto ma anche una conseguenza di un carattere della mistica: la *tempiternità.* Da una prospettiva fenomenologica è stato Heidegger ad indagare il rapporto che l'esperienza mistico-religiosa intrattiene col tempo e con la storia[64], la storicità e la temporalità della vita religiosa. Vale la pena citare sia la sua determinazione del rapporto tra storia e fenomenologia delle religioni che l'analisi della temporalità cristiana in san Paolo:

---

[59] *Cf.* il manoscritto originale in G. Leopardi, *Opere*, Edizioni Casini, Brugherio 1987, pp. 398-399.

[60] De Certeau, *Sulla mistica*, cit., p. 217.

[61] *Immanente* è l'analisi che prende il suo oggetto come fine in sé anziché come mezzo, *trascendente* è l'analisi che prende il suo oggetto come mezzo anziché come fine in sé (*cf.* L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, pp. 6-7).

[62] *Cf.* C. Sini, *Transito Verità*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 42-47.

[63] Marcello Ghilardi parla di *implesso fenomenologico-ermeneutico* (M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l'altro: tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 33-45), se ne parlerà tra poco.

[64] Si veda M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. Adelphi, Milano 2003. Pur essendosi di fatto concentrato sulla vita religiosa, Heidegger non ha mancato di redigere degli appunti relativi a un possibile corso di fenomenologia della mistica medievale.

> La storia della religione offre quindi importanti studi preparatori, benché tutti i suoi concetti e i suoi riferimenti richiedano necessariamente la distruzione fenomenologica [decostruzione e fondazione nell'esperienza effettiva della vita da parte dell'analisi fenomenologica]. […] Decisiva è l'anticipazione [pre-compresione] che fa da guida e di cui lo storico medesimo non sa nulla, vale a dire le tendenze che già motivano il modo di porre il problema. […] Tuttavia la fenomenologia non deve mai perdere di vista proprio la problematica dell'anticipazione nel suo rapporto con la storia.[65]

> Il modo in cui la *parusia* sta nella vita all'attuazione della vita stessa. Il senso del "quando", del tempo in cui vive il cristiano, ha un carattere del tutto particolare. In precedenza, in termini formali, abbiamo specificato che "la religiosità cristiana vive la temporalità". Si tratta di un tempo senza un proprio ordine e senza punti fissi, eccetera. È impossibile cogliere questa temporalità in base a un qualsiasi concetto obiettivo di tempo. Il "quando" (*das Wann*) non è in nessun modo concepibile in termini obiettivi. Il senso di questa temporalità è fondamentale anche per l'esperienza effettiva della vita, così come lo è per problemi come, ad esempio, quello dell'eternità di Dio.[66]

Ciò che non è obiettivabile e dunque non storiografico è lo storico e temporale, nello specifico il tempo dell'attesa religiosa; più in generale il religioso modifica in maniera radicale il vissuto del tempo. Si potrebbe dire che come la vita religiosa introduce ad una nuova temporalità, la mistica introduce a quella nuova temporalità che è la *tempiternità*. Se in Heidegger lo sfondo della comprensione della mistica è la vita religiosa, vi sono state due eminenti trattazioni fenomenologiche della mistica: quella di Michel Henry su Eckhart[67] e quella di Edith Stein sullo Pseudo-Areopagita[68]. È necessario fermarsi alla mera menzione di questi autori in questa sede, eppure essa è sufficiente a sottolineare come la mistica – specialmente intesa come la si è intesa qui – è tutt'altro che aliena dagli interessi della fenomenologia. Se nella *tempiternità* si è indicato uno dei possibili ponti tra gli studi storico-filosofici sulla mistica e quelli strettamente fenomenologici,

---

[65] *Ivi*, p. 116.
[66] *Ivi*, p. 145.
[67] M. Henry, *L'essenza della manifestazione,* tr. it. Filema, Napoli 2009, pp. 353-381.
[68] E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio: la teologia simbolica dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, Nuova traduzione integrale e note di Francesca De Vecchi con un saggio di Roberta De Monticelli, EDB, Bologna 2003. Stein si è occupata anche di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila. Si tornerà sul suo lavoro su Dionigi e alla sua fenomenologia della mistica in generale sarà dedicato il capitolo 1 della seconda parte della presente ricerca.

forse, non sorprenderà constatare che un altro tratto fondamentale della mistica – l'*inesprimibilità* – sia oggetto tutt'altro che secondario dei *Fondamenti della teoria del linguaggio*:

> In pratica una lingua è una semiotica nella quale ogni altra semiotica, cioè ogni altra lingua e ogni altra struttura semiotica concepibile, può essere tradotta. Tale traducibilità si basa sul fatto che le lingue (e le lingue soltanto) sono in grado di formare qualunque materia; nella lingua, e soltanto nella lingua, è possibile "lottare con l'inesprimibile finché si arrivi ad esprimerlo".[69]

Questo passo hjelmsleviano rende possibile una comprensione piena del tratto della *inesprimibilità*: non è uno scandalo che il mistico parli e riesca nell'impresa incredibile di dire l'indicibile. Non solo la materia dell'esperienza mistica è per definizione formabile dalle lingue e, per giunta, solo nelle lingue si può dire l'indicibile. È un fatto essenziale all'esperienza mistica l'essere esperienza parlante: è questo il paradosso fondamentale dell'esperienza mistica assieme al suo essere esperienza dell'inesperibile. E altrettanto essenziale è per la mistica l'essere oggetto della semiologia! Perché solo nelle lingue la mistica può trovare espressione. Se la glossematica – la teoria di Hjelmselv – vuole essere scientifica e *falsificabile*, essa deve avere come banco di prova la mistica e sembra porre le premesse per tale prova proprio nella scoperta dell'*onniformatività* delle lingue. Bisogna, ora, essere attenti a non concludere che fenomenologia e semiologia si incontrino soltanto su di un oggetto tanto specifico quanto fondamentale. L'affinità elettiva o – fuori di metafora – la *solidarietà*[70] tra fenomenologia e semiologia è integrale: le coinvolge per la totalità del loro oggetto e del loro statuto epistemologico. Si tratta di una interdipendenza processuale – in questo caso non stonerebbe dire *procedurale* – e quindi non di un legame sistemico, ma resta che almeno in una prospettiva strutturalista questa sia la scelta migliore:

> Con conoscenza di causa proponiamo di considerare la percezione quale luogo non linguistico in cui si colloca l'apprendimento della significazione. Facendo ciò conseguiamo immediatamente il vantaggio e l'inconveniente di non poter individuare nell'ambito del suo statuto particolare una classe autonoma delle significazioni linguistiche, e di sospendere così ogni distinzione tra la semantica linguistica e la semiologia saussuriana. Pur ammettendo le nostre preferenze soggettive per la teoria della percezione quale è stata recentemente elaborata

---

[69] L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 117.
[70] Nel senso tecnico di *relazione di interdipendenza* (*cf. ivi*, p. 45).

> in Francia da Merleau-Ponty, faremo tuttavia osservare che questo atteggiamento epistemologico sembra essere anche quello delle scienze dell'uomo del XX secolo in generale.[71]

La percezione (studiata da un punto di vista fenomenologico) rimanda sempre e necessariamente al linguaggio (oggetto della teoria del linguaggio o glossematica), il linguaggio rimanda sempre e necessariamente alla percezione. La scelta di metodo operata da Algirdas Greimas non è rimasta una cattedrale nel deserto, specialmente in ambito filosofico: Marcello Ghilardi, prendendo le mosse da Sini[72] e facendo riferimento proprio alla fenomenologia di Merleau-Ponty, ha parlato di *implesso fenomenologico-ermeneutico.* La considerazione dell'oggetto dell'ermeneutica di cui parla Ghilardi e la concezione di ermeneutica avanzata da Sini permetteranno di cogliere come la commutazione di *ermeneutico* con *semiotico* non comporti cambiamenti sul piano del contenuto speculativo. In effetti Ghilardi afferma:

> A essere in questione è la capacità di pensare in unità, al tempo stesso – ma non si tratta di una mera istantaneità cronologica – l'aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell'incontro con il mondo, che è pure la trama estetica della soggettivazione dell'umano. […] È proprio la circolarità indistricabile tra i due aspetti, che *insieme* determinano l'esperienza, a dover essere mantenuta ed elaborata. Tale "circolarità" va pensata nel suo essere irriducibile a qualcosa di compiutamente e definitivamente noto, perché l'implesso tra intuizione e linguaggio, tra esperienza fenomenica e interpretazione discorsiva non è senza residui. […] Si può […] restituire ed elaborare nel pensiero la dinamica che lega esperienza e discorso, fenomenologia ed ermeneutica, corpo e linguaggio, nel costante rimando che avviene tra l'uno e l'altro.[73]

Sembra evidente come l'apertura della semiologia alla fenomenologia sia più che corrisposta. Non solo: ciò che qui Ghilardi sta focalizzando della relazione percezione-significazione (corpo-linguaggio) si può benissimo leggere come un qualcosa di strutturalmente analogo al segno linguistico definito come «Unità che consiste di forma del contenuto e di forma dell'espressione, ed è stabilita dalla solidarietà che abbiamo chiamato funzione segnica»[74]. L'esperienza (al posto di

---

[71] A. J. Greimas, *Semantica*, cit., pp. 9-10.
[72] In particolare dai seguenti lavori di C. Sini: *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica*, Il saggiatore, Milano 1981, *Immagini di verità: dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985, *Il silenzio e la parola: luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989 e *Transito Verità*, cit.
[73] M. Ghilardi, *op. cit.*, pp. 34-40.
[74] L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 63.

segno linguistico) è un'unità che consiste di percezione e significazione (al posto di contenuto ed espressione) ed è istituita dalla solidarietà che si è chiamata *implesso fenomenologico-ermeneutico*. Non è un caso che *implesso* voglia dire non un doppio come *complesso* (ad esempio le due metà del visconte dimezzato, le due parti possono stare l'una senza l'altra) ma una duplicità ossia l'unità di due (ad esempio Dr. Jekyll e Mr. Hyde, le due parti non possono stare l'una senza l'altra un volta che Jekyll è divenuto Jekyll-Hyde – e difatti Jekyll per non essere più Hyde ha dovuto non esser più). Il complesso è due che sono uniti, l'implesso è l'uno che è due o uno distinto in se stesso. Si potrebbe anche dire che *unità* si contrappone a *unione* come implesso a complesso. Per completare il quadro resta da far riferimento a come Sini riformuli l'ermeneutica in senso semiotico – o, forse, viceversa:

> Con l'analisi dell'indicare del segno Heidegger opera in *Sein und Zeit* una decisiva svolta, la cui conclusione (per molti versi solo provvisoria) culmina con i temi del circolo ermeneutico e del linguaggio. *Tale svolta è rimasta però incompresa da parte del suo autore e da parte delle correnti interpretazioni dell'opera heideggeriana* [corsivo mio]. Ciò accade perché il problema del segno e l'essenza del "rimandare" vengono completamente disattesi dal pensiero ermeneutico.[75]

Sono proprio il rapporto linguaggio-mondo[76] e il circolo ermeneutico fatto incontrare con la *semiosi infinita* di Peirce[77] ad essere la *pars construens* relativa al passo citato, che invece indica il vuoto intrinseco all'ermeneutica che la semiotica può e deve riempire. È e sarà la semiotica a farsi carico della svolta operata dall'ermeneutica: *semiotico* può sostituirsi ad *ermeneutico* in qualità di suo erede che ne coglie l'inveramento in quanto ne è *l'Aufhebung*.

A prima vista si direbbe che il riferimento a Sini introduca un elemento non del tutto omogeneo nell'implesso di fenomenologia e semiologia: la semiotica. Con una certa semplificazione si potrebbe pretendere che si compia una scelta tra il triangolo della semiotica e la funzione segnica della semiologia. Ma è proprio nella trattazione siniana della controversa nozione di *referente* che è possibile ottenerne una esplicazione necessaria ad una sua reintroduzione in veste fenomenologico-semiologica: la semiotica fa da viatico per l'implesso fenomenologico-semiologico. Vedremo che il referente riguadagnato dal lato semiologico indica proprio il modo peculiare che l'esperienza

[75] C. Sini, *Passare il segno*, cit., p. 24.
[76] *Ivi*, pp. 29-31.
[77] C. Sini, *Il silenzio e la parola*, cit., p. 113-122.

mistica ha di essere oggetto della semiologia, nonché della fenomenologia. Quello di Sini è un vero e proprio attacco frontale a qualsiasi concezione "ingenua" di *referente*, ne è una *distruzione* fenomenologica:

> Dobbiamo preliminarmente operare una *distruzione* degli oggetti pubblici [i referenti!] che noi siamo abituati a considerare così reali *in sé* […]. Questi oggetti *ci sono* per *questo* sguardo pubblico, consolidati e ribaditi dal linguaggio intersoggettivo-pubblico [si pensi alla *langue* come istituzione sociale], che infatti dice "uomo", "vento", "città", ecc. Noi ne dimentichiamo la costituzione pubblico-inter-soggettiva, che li istituisce come "verità comuni" (verità e realtà a tutti comuni nel pensare e nel parlare comuni).[78]

Detto in termini glossematici, i referenti non sono altro che sostanza del contenuto: sia che si consideri il segno come funzione segnica sia che si consideri il segno come triangolo semiotico[79], il referente non cade fuori dal segno. Sarà utile rileggere alcune parole di Ghilardi: «pensare in unità, al tempo stesso – ma non si tratta di una mera istantaneità cronologica – l'aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell'incontro con il mondo»[80]. Questo vuol dire che ciò che è non linguistico nell'implesso non è mai extralinguistico: l'esperienza è sempre *una con* il linguistico. Eppure il fatto che non si tratti di *mera istantaneità cronologica* lascia spazio a una possibilità, che è quella dell'esperienza mistica: essa è extralinguistica, ma per il suo tratto di *inesprimibilità* è oggetto di inesausti tentativi di espressione linguistica! Esprimere l'inesprimibile è esprimere un fuori del linguaggio all'interno del linguaggio stesso. Come si era accennato sopra parlando di Panikkar, il segno linguistico diventa segno dell'extralinguistico: l'esperienza dell'inesperibile. Ma è proprio significando l'extralingusitico, il linguisticamente *amorfo*[81], che il segno linguistico reintegra l'esperienziale al linguistico: l'implesso fenomenico-semiotico si costituisce in diacronia, ecco perché non si tratta di *istantaneità cronologica*. L'esperienza pura o esperienza-limite rimanda necessariamente all'espressione-limite, che a sua volta rimanda

[78] C. Sini, *Immagini di verità*, cit., pp. 130-131.
[79] *Ivi*, pp. 134-150.
[80] M. Ghilardi, *op. cit.*, p. 34.
[81] *Cf.* L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 117. Per il linguisticamente amorfo si consideri: «Se escludiamo il principio strutturale che implica la funzione segnica e tutte le funzioni da essa deducibili […], questo fattore comune sarà un'entità definita solo dal suo aver funzione rispetto al principio strutturale della lingua e a tutti i fattori che rendono le lingue diverse l'una dalle altre. Questo fattore comune è da noi chiamato *materia*. […] Questa materia così considerata, esiste provvisoriamente come una *massa amorfa* [corsivo mio], un'entità inanalizzata definita solo dalle sue funzioni esterne […]. È come una stessa manciata di sabbia che può prendere forme diverse, o come la nuvola di Amleto che cambia aspetto da un momento all'altro.» (L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 55-57).

necessariamente ad essa: presupposizione reciproca nel fluire dell'esperienza, dell'implesso fenomenico-semiotico.
La significazione mistica è una significazione obliqua, al modo dell'enigma o dell'allusione. Ghilardi tende a distinguere tra *enigma* e *allusione*:

> Più che "enigmi", detti oscuri o incomprensibili, si tratta qui di espressioni *allusive*, che *lasciano intendere senza esprimere chiaramente* [corsivo mio]. La frase *ainigmatos te gar idea ayte esti, to legonta yparchonta adynata synapsai* (*Poetica* 22, 1458a 26-27) è da intendersi non tanto come critica alla «forma dell'enigma» che mette assieme «delle assurdità»; considerando anche ciò che Aristotele scrive nella *Retorica,* sembra ragionevole intendere la frase in questo modo: «La forma stessa dell'allusione infatti è quella che pur dicendo le cose come sono, compone cose inconciliabili [*adynata*]»[82]

Lo stesso passo aristotelico è così tradotto da Colli: «il concetto dell'enigma è questo: dire cose reali collegando cose impossibili»[83]. I termini fondamentali sono *ainigma* e *adynaton*: è, quindi, normale che siano ciò che maggiormente differenzia le due traduzioni. Ghilardi coglie esattamente l'intento aristotelico di non cassare *in toto* il valore conoscitivo degli "enigmi", ma maschera ciò che Colli riesce ad esplicitare: nell'enigma si dice il reale dicendo l'impossibile, ossia contraddicendosi. *Adynaton* è un termine tecnico in Aristotele e rimanda alla contraddittorietà: nell'enigma si giunge alla sapienza a prezzo della contraddizione[84]. La contraddizione costringe a non prendere l'espressione sul serio: se si ritenesse di aver espresso qualcosa pienamente si renderebbe la contraddizione non solo presente sul piano dell'espressione ma anche su quello del contenuto, qualunque conoscenza definita o definitiva così ottenuta non può che autodistruggersi[85]. Di fatto l'enigma dice non dicendo, dice in maniera obliqua. Ghilardi non è lontano da queste conclusioni: per dire «"ciò" che sta al di là della forma […] bisogna cioè dirla e disdirla, far percepire l'incompiutezza dell'espressione»[86]. L'*ainigma* è, sul piano dell'espressione, un'assurdità, un detto oscuro e incomprensibile, ma una volta interpretato ossia sciolto rivela la sua allusione, che si può cogliere solo se non si prende l'enigma alla lettera: *ainigma* ossia l'enigma che allude. L'enigma era per i greci arcaici, secondo la ricostruzione di Colli, l'espressione contorta di ciò che

[82] M. Ghilardi, *op. cit.*, p.71.
[83] G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 56.
[84] *Cf. ibidem*.
[85] Essa è come Euridice: appena ci voltiamo svanisce nel regno delle ombre.
[86] M. Ghilardi, *op. cit.*, p. 100.

era inesprimibile, il *segno rivelatore* della sproporzione tra sapienza divina e *logos* umano. La forma espressiva dell'enigma era la contraddizione, che diverrà prima strumento fondamentale della dialettica e poi oggetto di studio della filosofia, che, specialmente nella persona di Aristotele[87], entrava in aperta competizione con la sapienza antica per il titolo di *sophia*. In Grecia chi sapeva sciogliere gli enigmi prevaleva nell'agone sapienziale e la *polis* divenne in tutti sensi *teatro* di questa lotta per la sapienza, sapienza che originariamente era profondamente mistica[88]. Se quanto sostiene Colli è vero, si potrebbe dire che la mistica – almeno quella occidentale che qui è oggetto di ricerca – ha la sua origine in seno alla sapienza greca quanto al contenuto e all'enigma quanto all'espressione.

Queste ultime considerazioni sono state possibili grazie alla considerazione della semiologia e a termini tecnici della glossematica come *espressione* e *contenuto*. È tempo di esplicitare meglio cosa sia la glossematica in termini di metodo testologico e mostrare come essa sia un "ponte" adatto tra storiografia e fenomenologia.

Per chiarificare cosa sia la glossematica basta commentare un breve passo di Hjelmslev:

> Gli oggetti che interessano la teoria linguistica sono testi. Lo scopo della teoria linguistica è di fornire un procedimento per mezzo del quale un dato testo possa essere compreso attraverso una descrizione coerente ed esauriente.[89]

Il testo è per la teoria dei testi un processo semiotico ossia un segno complesso, scomponibile quindi in segni che a loro volta sono *parole*[90] (a loro volta segni scomponibili fino a giungere alle figure). Il segno è un'unità di espressione e contenuto e questo vuol dire che a un testo filologicamente ricostruito corrisponde un dato contenuto, di questo contenuto si occupa la semantica e, come si è visto[91], tale contenuto è in relazione con l'oggetto della fenomenologia. Si è anche accennato alla significazione del linguisticamente amorfo e all'onniformatività delle lingue storico-naturali. Si può ora chiarire che *significare*, da un punto di vista glossematico, *vuol dire*

---

[87] In questo allievo di Platone.

[88] *Cf. supra* e G. Colli, *Nascita della filosofia*, cit., nonché la sezione dedicata agli *ainigmata* in G. Colli, *La sapienza greca*, cit.

[89] L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 19.

[90] La parola è tecnicamente il segno minimo permutabile ossia spostabile all'interno di una catena (*cf.* L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, pp.79-80), ad esempio lo spostamento di "io" da prima a dopo il verbo nella catena "io parlo" dà "parlo io". Lo spostamento è una permutazione se il segmento spostato resta un segno, ad esempio gli spostamenti che portano da "io la butto via" a "via la io butto" non sono tutti permutazioni – la frase ha perso un contenuto e quindi anche un'espressione, non è più un segno.

[91] *Cf. supra*, specialmente la citazione di Greimas su significazione e percezione.

formare linguisticamente: ciascuna lingua forma la materia fonica nei suoi fonemi così come forma la materia esperienziale nei suoi significati. È grazie alla semiologia che possiamo dire che nel testo mistico c'è un'esperienza mistica che viene significata e aprire quella via che va dalla descrizione del testo, che dice un'esperienza, alla ricerca fenomenologica su quell'esperienza.

Autori come de Certeau e Ruh sono fortemente consapevoli della dimensione linguistica della mistica e ne tengono altamente conto nel loro operato storiografico, non si sta quindi facendo una forzatura epistemologica nel fare un ragionamento del genere: "I testi mistici sono testi, quindi oltre ad essere oggetti della storia della mistica sono anche oggetti della semiologia, che però collabora con la fenomenologia che può studiare l'esperienza che nei testi studiati dalla storia della mistica è significata". In effetti de Certeau dice a chiare lettere: «La nuova scienza [la mistica] si staglia come un linguaggio. È anzitutto una pratica della lingua.»[92]. Non diversamente Ruh scrive: «Ammettere un 'linguaggio mistico' non significa dunque sostituire una teoria linguistica alle ricerche filologiche. Esso induce semplicemente il filologo a considerare la 'lingua della mistica' partendo da altri presupposti.»[93]. Questo vuol dire fare storiografia della mistica tenendo conto delle specificità linguistiche dell'oggetto di ricerca; anzi Ruh arriva a far riferimento all'esperienza mistica poche righe dopo quelle citate[94]. Questo per quanto riguarda la "interferenza" tra storiografia e semiologia; il passaggio successivo, ossia quello alla fenomenologia, deve scaturire dalla raggiunta consapevolezza dell'impossibilità di una piena comprensione del testo mistico restando sul piano meramente storiografico. Questo è avvenuto, almeno riguardo agli scritti plotiniani:

> Plotino […] ripete, facendola propria, la formula dei misteri eleusini: «colui che ha veduto sa quello che dico». Coloro i quali non hanno veduto, però, difficilmente sfuggiranno all'impressione che, al fondo della filosofia plotiniana, vi sia qualcosa di inaccessibile, che resiste a ogni spiegazione e a ogni interpretazione del testo enneadico.[95]

Su ciò di cui la storiografia non può parlare *non* si deve tacere.

[92] De Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 129. Le parti seconda e terza di *Fabula mistica* fanno uso massiccio di semiologia e linguistica per studiare la mistica dei secoli XVI e XVII (*ivi*, pp. 81-230).
[93] K. Ruh, *Storia della mistica*, cit., p. 27.
[94] *Ibidem*.
[95] R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 175.

4. *"Alla* cosa *stessa": una massima tanto fuorviante quanto fondamentale*

Le questioni affrontante si sono rivelate complesse, ma il loro attraversamento ha indicato la via che la presente ricerca seguirà. Una rapida esplicitazione del punto di arrivo della trattazione di ciascuna questione permetterà di cogliere con maggiore chiarezza la specificità dell'operazione che si sta tentando.

In risposta alla prima questione (l'unitarietà della tradizione *mistica* occidentale) si è mostrata la rilevanza di ciascun autore scelto (Plotino, Dionigi ed Eckhart) per cogliere snodi fondamentali tanto della mistica in quanto tale quanto della sua storia. Si è poi trovato un filo conduttore che attraversa la tradizione comune ai tre autori e la rende unitaria: l'antropologia tripartita. Essa emerge tanto nella storia della mistica quanto nella riflessione teoretica sulla mistica. Si è insomma giustificato il *corpus* che la presente ricerca vuole analizzare con speciale riferimento alla rilevanza e alla coesione dei dati selezionati.

Tale *corpus* è stato tenuto in considerazione per giungere ad una definizione di *mistica*. Nel fare ciò sono intervenute considerazioni tanto storiche quanto teoretiche, e più nello specifico fenomenologiche. La mistica come esperienza dell'Uno, ossia come *unizione*, coniuga il problema teoretico dell'uno e dei molti con il problema fenomenologico della costituzione dell'esperienza; questo sulla base della *cosa stessa*. È certo fuorviante parlare di cosa quando si parla dell'Uno, che è appunto un'esperienza pura in cui non si danno né oggetto né soggetto e di cui non si può dire né che sia essere né che sia non-essere. Ciò che è emerso dalla trattazione della terza questione, però, consente di mostrare quanto la massima metodica "alla cosa stessa" non sia solamente e meramente fuorviante ma anche fondamentale.

Nel formulare una risposta alla terza questione, relativa a come si possa giungere da un testo del passato all'esperienza che esso vuole trasmettere, si è dimostrato come la mistica, definita e caratterizzata nei termini emersi dalla questione precedente, sia un *oggetto* di analisi tanto per la fenomenologia (per il tratto dell'*inesperibilità*) quanto per la semiologia (per il tratto dell'*inesprimibilità*)[96]. La chiave per risolvere la questione si è rivelata essere l'appartenenza dei testi storici dei mistici alla classe dei testi: essendo testi come gli altri, cadono sotto l'ambito epistemico della semiologia e, mediante quest'ultima, sono studiabili dalla fenomenologia.

[96] A riprova che la scienza è scienza dei contrari. La coppia esperibile-inesperibile e la coppia esprimibile-inesprimibile sembrano essere gli estremi opposti all'interno del rispettivo genere. La semiologia in quanto si occupa del genere cui appartiene l'esprimibile deve occuparsi dell'inesprimibile (fosse anche per dimostrare che non c'è nulla che sia inesprimibile), allo stesso modo la fenomenologia si chiede come si possa esperire l'inesperibile.

Si giunge così ad un carattere fondamentale della presente ricerca: l'*interdisciplinarità*. È qui che emerge la necessità di giungere alla cosa stessa: per cogliere veramente un "qualcosa" come la mistica bisogna guardarla da più prospettive. Fare il contrario, ossia fissarsi su un'unica prospettiva (storiografica, semiologica o fenomenologica che sia), vorrebbe dire disattendere completamente quella cosa, specialmente nel caso della mistica. La mistica, come la si è definita qui, è un non-oggetto ed obbiettivarla da un'unica prospettiva sarebbe la peggiore scelta di metodo possibile: si sacrificherebbe l'immanenza dell'analisi, che è quasi dire che si sta sacrificando l'analisi. Bisogna, invece, analizzare la mistica da più prospettive per riuscire a coglierne le coordinate. In questo modo si può ovviare all'ipoteca posta sulla cosalità della mistica: la mistica non è oggetto in sé, è oggetto per noi e si costituisce all'incrocio di tre prospettive. Brevemente, la prospettiva fenomenologica, quella semiologica e quella storiografica (storico-filosofica e di storia della mistica) colgono tre aspetti costitutivi della mistica: rispettivamente, il fatto che la mistica sia un'esperienza, che di questa esperienza si parli e che di questa esperienza si sia parlato in altre epoche (anche sensibilmente diverse tra loro, ma accomunate da una tradizione che le attraversa). Questo basti per l'*interdisciplinarità* di questa ricerca. Restano da considerare altre due caratteristiche: la *teoreticità* e l'*empiricità*, questi tratti emergono rispettivamente dalla seconda e dalla prima questione.

L'atteggiamento assunto nei confronti della mistica in questa sede è teoretico e lo si potrebbe caratterizzare come *henologico*[97]. Si può sostenere una corrispondenza tra henologia e fenomenologia della mistica per come la mistica è stata qui definita: la mistica è esperienza dell'Uno e in tale esperienza l'Uno risolve in sé e senza residui esperiente, esperito ed esperienza. Non si tratta di una unità reale su cui poi si possono tracciare distinzioni logiche o di altro tipo: tale unità è indistinguibile al suo interno[98]. Data questa identità tra Uno e esperienza dell'Uno si può dire che la presente ricerca elabora una "henologia *sive* fenomenologia della mistica". Da ciò si capisce che Plotino, Dionigi ed Eckhart sono qui studiati in funzione della mistica non per l'intento di operare un'analisi trascendente[99] di questi autori, ma perché si vuole operare un'analisi immanente dell'Uno. Questa analisi non è metafisica nel senso ordinario – o perlomeno nei sensi più diffusi – e nemmeno si sta facendo teologia filosofica o filosofia teologica: si studia l'Uno in quanto Uno.

---

[97] Dal greco *hen* (uno).
[98] Si cercherà conferma di ciò proprio negli autori scelti dalla presente analisi.
[99] Ossia che li abbia come mezzi e non come fini.

Infine, la presente ricerca si svolge su basi empiriche: ha i suoi dati (tre testi e il loro contesto) da analizzare e lo fa tenendo conto di aspetti osservabili sia dalla prospettiva storiografica che da quella semiologica. La fenomenologia interviene a ricostruire un'esperienza di cui si hanno tracce o, meglio, segni osservabili e pubblici. L'analisi che seguirà, quindi, aspirerà al titolo di *empirica* e avrà come obiettivo, per quanto possibile, l'adeguatezza empirica.

PARTE PRIMA

Esprimere l’inesprimibile

Nella lingua, e soltanto nella lingua, è possibile «lottare con l’inesprimibile finché si arrivi ad esprimerlo».

(L. T. Hjelmslev)

Capitolo primo

Plotino: l’esperienza dell’Uno nel trattato 9

1. *Il contesto del testo:* Ringkomposition *dei trattati 1-12*

Non c’è scritto plotiniano più degno del trattato 9 di occupare la sommità di un’opera come le *Enneadi*[100]. In esso Plotino dà indicazioni a chi vuole περὶ τὸ ἓν φιλοσοφήσειν e guida a τὸ ἓν θιγεῖν, al contatto con l’Uno[101]. L’Uno è il principio da cui tutto discende e il Bene a cui tutto tende e al quale il sapiente vuole ricongiungersi: è sia inizio che fine. Come fine di tutta l’opera lo colloca Porfirio volendo riprodurre nell’ordine degli scritti da lui editi il ritorno dell’anima al Padre[102], come inizio lo si trova nella carriera da scrittore filosofico di Plotino. Non sembra, dunque, fuori luogo il titolo che il trattato 9 ha ricevuto: ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Η ΤΟΥ ΕΝΟΣ, *Sul Bene o sull’Uno*[103]. Tale trattato si trova fra i primi scritti plotiniani e il suo contenuto è presente nei propri lineamenti essenziali nel primo trattato in assoluto, il ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ, ma prima di ricostruire il nesso tra i due trattati e la circolarità con il trattato 12 (ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ) sarà bene sottolineare come si possa parlare di «categorie filosofiche sviluppate da Plotino per esprimere l’esperienza

[100] Le *Enneadi*, sono frutto della revisione e dell’edizione ad opera di Porfirio, allievo che ne ricevette da Plotino stesso l’incarico (*cf.* Porfirio, *Vita Plotini,* capp. 24-26). Infatti i titoli dei singoli trattati sono stati scelti da Porfirio tenendo conto di quelli in uso fra i discepoli di Plotino.

[101] Nel presente capitolo si seguirà l’*editio minor* Henry- Schwyzer (*Plotini opera*, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Clarendon Press, Oxonii 1964-1982, 3 voll.). In ogni caso tutte le citazioni dalle *Enneadi* riporteranno, nell’ordine, il numero romano dell’enneade, il numero arabo del trattato nell’enneade, il numero del trattato nell’ordine cronologico tra parentesi quadre, il capitolo e le righe dell’*editio minor*, e saranno seguite dall’eventuale riferimento al traduttore. Avendo scelto di citare direttamente il testo greco e di riportare in nota le traduzioni, si è pensato di non dover adottarne una ufficiale ma di riportare di volta in volta quella che è sembrata più convincente o maggiormente chiarificatrice del passo citato; si è anche utilizzato l’espediente di mettere in parallelo più di una traduzione.

[102] μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἁγνεύσασα τῶν τῇδε πρὸς τὸν πατέρα αὖθις στελλομένη εὐπαθεῖ (VI 9 [9] 9, 36-38).

[103] Per una discussione sul titolo si veda Plotino, *Traité 9*, a cura di P. Hadot, Cerf, Paris 1994, pp. 15-18. Va detto che prima si accosta il filosofare sull’Uno alla ricerca del bene, poi si afferma che l’Uno è al di là del Bene (nel senso che è Bene per tutte le cose ma non per sé – del resto è Uno in relazione a tutto il resto ma non in sé) e infine che è il Bene al di sopra degli altri beni (*cf.* VI 9 [9] 3, 13-22, VI 9 [9] 6, 40-42 e VI 9 [9] 7, 56-57).

dell'estasi»[104]. Ciò suggerisce che a monte della sua scrittura filosofica ci sia un'esperienza ineffabile ma dall'esprimere la quale l'autore non può esimersi. Non a caso Roberto Radice scrive di Plotino:

> Egli, mi pare, fu prima mistico e poi filosofo, talché la filosofia gli servì per sostanziare questa sua vocazione e per riempirla di un contenuto; per questo vorrei darle il nome di *mistica filosofica*, proprio per mettere l'accento sulla priorità del primo termine sul secondo.[105]

Plotino parla effettivamente di ἥκειν ἀγγέλλοντα[106] ed egli nel suo primo trattato scrive righe che sembrano il perfetto riassunto del trattato 9 e che non solo annunciano l'esperienza mistica ma ne costituiscono un protrettico:

> Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν[107]

Non si commenterà ora il passo poiché al suo corrispettivo nel trattato 9 sarà dedicato un intero paragrafo, ora basti evidenziare i parallelismi lessicali con tale corrispettivo[108]:

(1) οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν→τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων

(2) ἔφεσις→ἔφεσις

(3) μὲν … τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω→Εἰ δ'ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι

(4) τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν→τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου … τὸ ἐν τῷ ἀδύτω

(5) τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις (purificazioni)→τὸν τῶν ἀρετῶν (virtù) χορόν

(6) παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεου→καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα

(7) αὐτῷ … <u>αὐτο</u>→τὴν ἐκεῖ <u>συνουσίαν πρὸς</u> οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ <u>αὐτό</u>

(8) μόνῳ … μόνον… φυγὴ→φυγη μόνου πρὸς μόνον

---

[104] M. Marin, *L'estasi di Plotino. La filosofia dell'Indicibile eppure Esprimibile*, LAS, Roma 2007, p. 6.
[105] G. Bonaccorso (a cura di), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Messaggero, Padova 1999, p. 186.
[106] VI 9 [9] 7, 22: «venga ad annunciare» (trad. Moriani), «become […] reporter» (trad. MacKenna).
[107] I 6 [1] 7, 1-9: «Bisogna dunque risalire nuovamente al bene, cui ogni anima agogna. Se qualcuno lo ha visto, sa quello che dico, sa in che modo esso sia bello. È desiderabile, infatti, in quanto bene e il desiderio si rivolge ad esso, ma coglierlo è dato a coloro che salgono in alto, operano una conversione, si spogliano di ciò di cui ci siamo rivestiti nella discesa – così come chi sale al santuario del tempio deve compiere delle purificazioni, spogliarsi delle vesti che prima indossava e salire nudo – fino a che, lasciando indietro tutto ciò che è estraneo a dio, uno non vede, con sé solo, quello solo, schietto, puro e semplice» (trad. Susanetti).
[108] A sinistra sono elencate le parole usate nel trattato 1, a destra quelle del trattato 9 (VI 9 [9] 11, 16-51).

(9) ἴδη→ἰδεῖν

(10) ἁπλοῦν→ἅπλωσις

Il primo parallelismo per essere ben colto necessita la discussione del rapporto tra τἀγαθόν e ἡ καλλονή e merita quindi una trattazione a parte, altri parallelismi sono evidenti di per sé e infine i meno evidenti si chiariscono riportandone la traduzione[109] (tranne nel caso 5):

(3) ma coglierlo è dato a coloro che salgono in alto → però, non appena si guardi con altro atteggiamento, tutto ciò svanisce [nel primo caso si sottolinea in modo metaforico come si giunge all'estasi, nel secondo si dice che non c'è altro modo – insomma si dice la stessa cosa, prima in modo positivo e poi in modo negativo]

(4) santuario del tempio → sacrario del tempio

(6) lasciando indietro tutto ciò che è estraneo a dio → lasciandosi alle spalle le statue che si trovano nel tempio [*cf.* οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό (non statua né icona ma esso stesso) in (7)]

Per (5) basta dire che Plotino chiamerà le virtù "purificazioni" nel trattato 19[110].

Si può tornare alla questione del rapporto tra Bene e Bellezza, tema che permetterà di evidenziare come i trattati 1-12 trovino una loro unitarietà nell'introdurre i tre principi della filosofia plotiniana e come il trattato 12 sia speculare tanto al trattato 1 quanto al 9. Sarà bene partire dalle traduzioni di (1): [chi ha visto] sa quello che dico, sa in che modo esso [il bene] sia bello → ormai è al di là del bello. Va notato che Plotino sostiene che il Bene non è bello come lo sono le cose e, a maggior ragione, trascende il bello. Infatti, la potenza dell'Uno si manifesta primariamente nel Bello e nella Verità, che sono l'Intelletto (il secondo principio)[111]. Pur rigettando la simmetria[112], Plotino tiene conto di Platone nel tracciare il rapporto tra Bene e Bellezza. Il filosofo di Atene nel *Filebo* scrive: Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν … Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ (64e 5 - 65a 2)[113]. Per Plotino la potenza assoluta del Bene si rifugia nella natura del Bello e della Verità, ossia nella natura dell'Intelletto. Se il Bene può soltanto essere più vero della verità, esso può essere la Bellezza (καλλονή) che è causa dell'essere bello del Bello (καλὸν): è con questo

---

[109] I 6 [1] (trad. Susanetti), VI 9 [9] (trad. Radice).

[110] Per maggiori dettagli e precisione al riguardo si veda Plotino, *Sulle virtù*, a cura di G. Catapano, Plus-Pisa University Press, Pisa 2006.

[111] *Cf.* Plotino, *Traité 9*, cit., p. 22, per l'identità "Bello=Intelletto" e, per l'identità "Verità=Intelletto", M. Cosci, *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 2014, pp. 22-31.

[112] *Cf.* I 6 [1] 1.

[113] «Ora la potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello […] Dunque se non possiamo cogliere il Bene in una sola Idea, dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità […]» Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000, p. 227.

espediente linguistico-dialettico che Plotino riesce ad identificare Bene e Bellezza[114] senza allontanarsi troppo dalla *littera* platonica. Poche righe prima del passo del trattato 1 già citato si legge:

> Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἡ καλλονή ἐστιν, ἡ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν,ὥστε κἀκείνῳ ταὐτὸν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τἀγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ αἰσχρόν τε καὶ κακόν. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλόν … Καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ[115]

Questo è un passo notevole, poiché se si tiene conto che essere bello dipende da un λόγος e da una μορφή o dall'εἶδος diventa evidente che in questo passo compaiono tutti e tre i principi (secondo la gerarchia Uno, Intelletto e Anima)[116] uniti dall'essere bellezza e contrapposti al brutto e al male. La bellezza dei σώματα, che costituiscono l'ultimo grado di realtà e di bellezza in contrapposizione al non essere (essere privo di forma) del male e del brutto[117], è frutto dell'anima ed è proprio guardando alla definizione di anima nel trattato 4 (ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΩΤΟΝ), il primo *Sull'essenza dell'anima*, che sarà possibile cogliere come in Plotino la struttura del reale consenta l'esperienza mistica e, quindi, a suo modo la giustifichi razionalmente. L'anima è qui definita uno e molti in contrasto coi corpi che sono per loro natura molti; se poi si considera che l'Uno è soltanto uno e che l'Intelletto è uno-molti, si ottiene una gerarchia Uno, uno-molti, uno e molti, molti che corrisponde esattamente[118] alle prime quattro ipotesi del *Parmenide* per come le ha ricostruite

---

[114] «Il Bene si rivela come bellezza suprema, che accende un amore superiore a qualsiasi altro […]. Chi non l'ha visto lo desidera come Bene, ma chi l'ha visto lo brama in quanto suprema Bellezza.» M. Marin, *op. cit.*, p. 79; «In quanto causa del bello, padre dell'intelletto, e oggetto, per l'anima, d'amore infinito, l'Uno, il Bene può essere inteso e descritto come bellezza suprema». Plotino, *Sul bello*, a cura di D. Susanetti, Imprimitur, Padova 1995, pp. 135-136.

[115] I 6 [1] 6, 21-30: «O meglio, gli enti sono la bellezza, la natura opposta è il brutto, che è lo stesso che il male originario, così pure in dio sono la stessa cosa buono e bello, anzi il bene e la bellezza. Bisogna allora indagare congiuntamente sul bene e sul bello e così pure, congiuntamente, sul brutto e sul male. Prima di tutto si deve porre la bellezza, che è anche il bene; da questo deriva immediatamente l'intelletto, che è il bello. L'anima, poi, è bella grazie all'intelletto […]. E anche i corpi, quelli che si definiscono belli, è l'anima a renderli tali». (trad. Susanetti), «O piuttosto, la bellezza è una vera realtà, mentre la bruttezza è una natura diversa. Ed è questo il primo male; sicché sono la stessa cosa il buono e il bello, oppure il bene e la bellezza. Bisogna dunque ricercare, con lo stesso metodo, il bello e il bene, il brutto e il male. Bisogna porre anzitutto che il Bello è lo stesso che il Bene, dal quale l'Intelligenza trae la sua bellezza: e l'anima è bella per l'Intelligenza […]. L'anima, ancora, fa <belli> anche i corpi che son chiamati così» (trad. Faggin).

[116] Per una presentazione dei tre principi attenta al loro dinamismo (discesa ontogonica e ascesa *eleuterica*) si rimanda a W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 37-44, 60-67.

[117] Che verranno studiati da Plotino in quanto materia nel trattato 12 (ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ).

[118] Beierwaltes dà una grandissima importanza alla corrispondenza tra i tre principi e le prime tre ipotesi ma non sottolinea l'affinità tra la molteplicità dei corpi e la quarta ipotesi, a cui pare nemmeno Plotino faccia esplicito

Maurizio Migliori[119]. Esse infatti sarebbero 8: 4 derivanti dall'ipotesi che l'uno sia, 4 conseguenti al non essere dell'uno. Quelle che ora interessano sono, appunto, le prime quattro: quella relativa all'uno in sé (che in Plotino diventa la prima ipostasi o, meglio, il primo principio – l'Uno che è solo uno e non è essere), la seconda che ipotizza un uno in relazione agli altri uno (l'Intelletto uni-molteplice, per Plotino), la terza sugli altri dall'uno in relazione all'uno (l'anima che è una e molti, una molteplicità che partecipa dell'uno e che non è mera somma di tanti uno ossia di molti – sempre secondo Plotino), gli altri dall'uno in quanto tali (i corpi, che sono soltanto molti come l'Uno è soltanto uno[120]). L'essenza dell'Intelletto è essere tanto uno quanto molti, in questo senso si può dire che l'Intelletto è l'Uno distinto in se stesso, l'Uno che pensa se stesso o, come direbbe Beierwaltes, *Denken des Einen*:

> Il Nous come ipostasi autoriflessiva potrebbe quindi anche essere inteso come l'Uno, che ha dispiegato la forma del pensiero che è in lui nel senso di un Sopra-Essere, l'ha resa se stessa; il Nous pertanto è l'Uno che realmente *pensa* in analogia all'Uno *che è*, molteplice Forma, che pensa *ed* è, dell'Uno al di sopra dell'Essere, secondo l'interpretazione plotiniana del *Parmenide* di Platone.[121]

L'Intelletto non può diventare Uno perché esso è già l'Uno[122]: l'essenza dell'Intelletto è unomolti, è l'Uno che è molti. Invece, il terzo principio – l'Anima – è uno *e* molti: l'Anima è Anima in sé, Anima cosmica, Anima individuale[123]. È proprio l'anima individuale che è la protagonista dell'esperienza mistica: in essa si compie pienamente la discorsività e processualità dell'Anima. È

---

riferimento (W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 174-177).

119 M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al* Parmenide *di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 180-353.

120 IV 1 [4] 2, 54-55.

121 W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., p. 52.

122 Più esattamente, l'Intelletto è la contemplazione dell'Uno ad opera dell'Uno stesso ed è così che l'Uno genera l'Intelletto: Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; Ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς (V 1 [10] 7, 5-6: «Come può dunque [l'Uno] generare l'Intelligenza? È perché rivolgendosi a se stesso, Egli contempla, e questa contemplazione è Intelligenza» (trad. Faggin)). Questo passo pare corroborare in maniera decisiva quanto sostenuto da Beierwaltes, ossia che l'Intelletto è l'Uno che pensa e dunque che l'Intelletto non diventa l'Uno (poiché per essere deve essere l'Uno, per quanto non nella sua semplicità assoluta). L'Uno per potersi pensare deve uscire da sé, pur rimanendo immutato in se stesso. Questo si spiega sulla base della dottrina della *doppia attività* (*cf.* R. Chiaradonna, *op. cit.*, pp. 130-137).

123 *Ivi*, p. 52. L'*anima mundi* va certamente distinta dalle anime individuali – come fa Chiaradonna rifacendosi a Blumenthal – ma non sarebbe del tutto sbagliato considerare l'*anima mundi* un'anima individuale *sui generis*: così facendo l'Anima verrebbe ad essere una come Anima in sé e molte come anime individuali. In I 2 [19], 1 Plotino sembra considerare piuttosto esplicitamente l'*anima mundi* un dio, ossia un individuo (e quindi un'anima individuale come le altre quanto ad individualità, ma di certo superiore per saggezza e impassibilità).

soprattutto nell'anima individuale che l'Anima diviene Uno da una che era per natura, eppure questo essere l'Uno che è proprio dell'anima è necessitato a divenire molti e non più Uno – pur restando l'anima una. L'Anima non è uno e molti solo perché è una e molti, ma anche perché *in tempi diversi* è Uno e molti (essa è immortale ma diveniente, a differenza dell'Intelletto che è eterno e immutabile)[124].

È, però, già emerso quanto i tre principi siano fondamentali per «focalizzare con quali nuove categorie Plotino parli dell'esperienza dell'estasi e di come si possa ragionare su ciò che in essa si manifesta»[125]. Del resto, lo stesso Giovanni Catapano, che si è occupato del ruolo etico della filosofia in Plotino, sostiene che dal punto di vista umano «non c'è azione più positiva, in senso morale, del filosofare, perché è la filosofia che prepara l'anima ad accogliere [sia onticamente che da un punto di vista gnoseologico] la manifestazione folgorante dell'Uno»[126]. Inoltre, la stessa filosofia come ricerca delle cause fonda la necessità dell'Uno come coronamento della metafisica e della mistica plotiniane[127]: «tale dottrina [dell'Uno] non è, per così dire, la *premessa* da cui discende tutto il resto, ma la *conseguenza* ultima di determinati presupposti che riguardano l'ontologia, la dottrina della causalità e la teoria della conoscenza plotiniane»[128]. Uno dei presupposti, forse il principale, è quello individuato e formulato da Dominic V. O'Meara e denominato *Principio dell'Anteriorità del Semplice* (PAS), cioè che «tutto ciò che è formato da parti, ogni cosa composta dipenda e derivi in qualche modo da ciò che composto non è, da ciò che è semplice»[129] o più semplicemente *causa complexi simplex.* L'Uno, insomma, è causa di tutto e presente in tutto perché è semplicità pura ed assoluta. È proprio il PAS che spiega la struttura gerarchica e causale Uno, Intelletto (unomolti), Anima (uno e molti), corpi (molti). Si può prendere, ora, in considerazione il trattato 12 e gettare un rapido sguardo d'insieme ai trattati 1-12.

---

[124] *Cf.* VI 9 [9] 10.
[125] M. Marin, *op. cit.*, p. 62.
[126] G. Catapano, *Epékeina tês philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*. CLEUP, Padova 1995, p. 193. Poche pagine prima l'autore sostiene come la filosofia, specialmente intesa come dialettica, sia sostanzialmente identica alla mistica dell'Intelletto, ossia quella mistica che consiste nell'unione con il secondo principio.
[127] Metafisica mistica o esperienziale e perciò, in senso particolarissimo, *empirica*. Se l'Intelletto è l'Uno che pensa se stesso, l'anima fattasi Uno è l'Uno che esperisce se stesso – Plotino nel trattato 9 negherà radicalmente la pensabilità dell'Uno (se l'Uno si pensa non è più l'Uno in sé ma è l'Intelletto) ma questo non gli impedirà di dire nel trattato 10 che l'Uno ha una certa συναίσθησιν della potenza che esso stesso è (V 1 [10] 7, 12). Questa con-percezione (συναίσθησις) ha il prefisso "con-" per indicare che percipiente e percepito sono insieme, un essere insieme che è lo stesso della συνουσία tra anima unificata ed Uno che costituisce l'esperienza mistica dell'Uno. Se si pensa al θιγεῖν, al toccare (che è la sensazione più immediata), si può cogliere come l'Uno sia tanto il percepito quanto il percipiente in una unica e medesima percezione immediata come nella nozione di *unizione* (*cf. supra* e *infra*). Anzi, parlare di *con-senso* o *con-sensazione* sarebbe più appropriato: parlando di sensazione si ridurrebbe l'istintiva attribuzione di una coscienza all'Uno suscitata dal termine "percezione". Prova ne sia che non si parla di organi di percezione ma di organi di senso, dato che non è molto plausibile sostenere che l'occhio sia consapevole di vedere (percepisca).
[128] R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 116.
[129] D. V. O'Meara, *Plotino. Introduzione alle* Enneadi, tr. it. Pagina, Bari 2010, p. 55.

Il trattato 12 non solo conclude la presentazione dei principi e dei temi principali delle *Enneadi* ma porta a compimento la considerazione filosofica del brutto e del male che era stata promessa nel trattato 1: parlando della materia si parla dei corpi che sono tratti da essa ad opera dell'anima e quindi dall'Uno e dagli altri principi si giunge ai molti. Infatti, nel ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ si può leggere che οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον[130] ma soprattutto che essa è πενία ed essendo povera o manchevole Plotino la identifica con la Bruttezza e il Male mediante l'incisivo uso di domande retoriche: Πῶς οὖν οὐ δυσειδές; Πῶς δὲ οὐ πάντη αἰσχρόν; Πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν;[131]. δυσειδές esprime chiaramente l'essere senza forma come una manchevolezza, come un'indigenza soprattutto se paragonato a ἄμορφον e ἀνείδεον detti dell'Uno, che invece indicano l'essere senza con un α- privativo. Di fatto la gerarchia plotiniana può essere così riscritta: Infinito, unomolti, uno e molti, molti, infinito. Dove l'Infinito è l'infinita potenza e bontà dell'Uno, mentre l'infinito è l'assoluta indigenza della materia. Il πάντη, che precede brutto e cattivo e non compare prima di δυσειδές, sembra indicare come la materia non sia semplicemente "brutta e cattiva" ma il Brutto e il Male in sé così come l'Uno non è solo buono e più che bello ma è il Bene e la Bellezza. Per corroborare l'idea che il trattato 12 "chiuda il cerchio" intorno al trattato 9 sarà sufficiente guardare, come si è anticipato, ai temi trattati nei primi dodici scritti plotiniani. A ragione il già citato Catapano scrive:

> L'impressione porfiriana dell'improduttività di un simile approccio [ricostruire quella che Catapano chiama la "cornice di pensiero" di un trattato guardando a quelli del medesimo periodo], a causa della presunta mancanza di pianificazione con cui Plotino avrebbe messo mano alla stesura dei suoi libri, non è condivisa da molti studiosi contemporanei, i quali hanno evidenziato l'opportunità, per non dire l'indispensabilità metodologica, di leggere gli scritti plotiniani nella loro successione cronologica.[132]

Poste queste basi metodologiche e posto il successo di queste basi nella traduzione commentata di *Sulle virtù* ad opera di Catapano stesso, si procede ora senz'altro ad elencare la composizione tematica dei trattati 1-12[133].

---

[130] II 2 [12] 15, 16-17: «Dunque l'infinito non è un accidente della materia, ma la materia stessa» (trad. Faggin).
[131] II 2 [12] 16, 23-24: «Come dunque non sarà deforme, bruttissima, completamente cattiva?» (trad. Faggin).
[132] Plotino, *Sulle virtù*, cit., p. 8.
[133] Oltre ai testi stessi e alla concertazione che sembra emergere dalla loro lettura consecutiva nell'ordine cronologico si è tenuto presente l'Indice del Contenuto in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin e R. Radice, Bompiani, Milano 2000, pp. 1573-1598.

Nel primo si parla del Bello e della sua presenza nei tre principi, che fanno tutti la loro prima comparsa nello scritto. In esso sono in particolare tematizzati il rapporto Anima-corpi e Intelletto-Uno, sempre dal punto di vista della bellezza che viene pensata come unità data dalla forma. I trattati 2, 3, 4, 6 e 8 sono dedicati all'Anima, di particolare rilievo sono il 6 e l'8 poiché si occupano rispettivamente della discesa delle anime nei corpi e del rapporto tra Anima ed anime. Il trattato 5 è dedicato al secondo principio (l'Intelletto), il cui rapporto con l'Uno è tematizzato nel trattato 7. Il trattato 9 è rivolto esclusivamente all'Uno. I tre principi vengono ripresi in quanto tali – e non in relazione al Bello come nel trattato 1 – nel trattato 10 e in quello successivo se ne studia la gerarchia (generazione ed ordine). Si ritorna così al trattato 12 che sviluppa l'identificazione della materia con il Brutto e il Male, che nel trattato 1 erano stati contrapposti a Bello e Bene. Ben lungi da esaurire tutte le questioni della filosofia plotiniana, la sezione degli scritti presa qui in analisi pone tutti i principi nella loro gerarchia, che rimarrà a fondamento di tutti gli sviluppi successivi della scrittura plotiniana. Il fatto che l'Anima riceva una considerazione piuttosto estesa dipende dalla struttura logica della filosofia plotiniana: una volta posta l'anima per spiegare i corpi il PAS fa seguire con ferrea necessità il compimento della gerarchia, che passa per l'Intelletto e trova la sua sorgente nell'Uno[134]. Non pare, dunque, casuale che i temi dei primi scritti plotiniani siano così disposti: Bello, Anima, Intelletto, Uno o Bene, i Principi, la loro Gerarchia, la Materia (il Brutto o Male). Pare di essere dinanzi ad una *Ringkomposition* al cui centro, se non quantitativo almeno qualitativo, si trova nient'altro che l'Uno e ai cui estremi si trovano il Bello e il Brutto, la Forma e il Deforme. Tra Forma e Deforme si trova il Principio dei principi: l'Informe o l'Infinito. Se è vero quanto si è detto, tutto ciò non può essere casuale[135].

[134] *Cf.* D. V. O'Meara, *op. cit.*, pp. 55-64.

[135] Da una parte ciò sarebbe una conferma delle riserve di molti studiosi nei confronti della negazione porfiriana di un ordine compositivo ed espositivo dei trattati (vedi *supra*), dall'altra la *Ringkomposition* dei primi trattati non necessariamente inficia la testimonianza porfiriana secondo la quale essi erano destinati a poche persone selezionate con la conseguente difficoltà nel reperirli (*cf.* Porfirio, *Vita Plotini*, cap. 4): sembra ragionevole supporre che fossero in pochi ad avere accesso nella sua integralità ad un gruppo così importante di trattati, ciò però non impedisce di ipotizzare che Plotino li consegnasse tenendo conto dei bisogni e dei dubbi dell'allievo e di quanto questi fosse progredito. Non sorprenderebbe che una visione d'insieme dell'intera gerarchia metafisica dovesse essere privilegio di pochi prima di una vera e propria edizione dei trattati.

2. *La sezione mistica del trattato 9: analisi dei* μιμήματα

Si è già accennato tanto al filosofare sull'Uno quanto al con-tatto con l'Uno nel trattato 9, nell'economia della presente ricerca è necessario limitarsi all'esperienza dell'Uno, al con-tatto. Si trovano due buoni motivi per questa scelta: il primo è che Plotino stesso sostiene che ἡ σύνεσις ἐκείνου è κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα[136] e che σοφὸς δὲ ἱερεὺς … εἰδήσει ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[137], il secondo è intrinseco alla presente ricerca e consiste nel focalizzarsi sull'esperienza mistica e non sulle dottrine che ad essa si collegano in ciascun autore (se queste dottrine vengono prese in considerazione è solo in funzione del loro rapporto con l'esperienza mistica). In ogni caso, se di sezione mistica si vuole parlare, bisogna guardare alla struttura del trattato e verificare quanto sia aderente ad esso dire che ci sono dei «powerful mystical passages of ch. 9-11»[138]. Che dei passi mistici vi siano è in questa sede fuori di dubbio, ma si tratterà di capire dove essi comincino di preciso. Si vedrà a breve che essi devono essere cominciati almeno due capitoli prima del 9, ma prima è necessario far incontrare l'idea che dal capitolo 9 vi sia un cambio di registro con la struttura del trattato così come la riconosce Hadot[139].

Il trattato si divide in due parti costituenti ciascuna un'ascesa verso l'Uno, la prima comprende i capitoli dall'1 al 4 e la seconda quelli dal 5 fino all'ultimo (l'11). La prima ascesa si potrebbe definire filosofico-dialettica: in essa si dimostra che tutto è a causa dell'Uno e che Anima ed Intelletto non sono l'Uno ma sono rispettivamente una per opera dell'Intelletto e uno grazie all'Uno. Dimostrato che l'Uno è causa di tutto e che non è nessuno dei due principi inferiori ma è un principio a sé, si passa nel capitolo 3 a discutere – sempre da un punto di vista strettamente filosofico – la difficoltà che l'Anima ha nel comprendere l'Uno e la conseguente necessità di una preparazione morale seguita da una preparazione intellettuale. Nel 4 vengono trattate la presenza e l'unità come superiori a qualsiasi insegnamento filosofico-dialettico: la dialettica culmina col proprio stesso superamento[140].

---

[136] VI 9 [9] 4, 2-3: «la sua comprensione […] per la presenza di qualcosa che è superiore alla scienza» (trad. Radice).

[137] VI 9 [9] 11, 28-32: «Ma il sacerdote sapiente […] saprà che con il principio si vede il principio e che il simile si unisce al simile» (trad. Moriani), vale la pena riportare la breve ma incisiva spiegazione del passo addotta in nota dal traduttore – ossia «L'unione finale con il principio può avvenire solo grazie all'elemento unitario che costituisce la natura originaria dell'anima e che essa deriva dal principio stesso» (Plotino, *Enneadi*, 2 voll., a cura di Casaglia-Guidelli-Linguiti-Moriani, Utet, Torino 1997, p. 1136).

[138] Plotino, *The Enneads*, a cura di S. MacKenna e V. Dillon, Penguin books, London 1991, p. 535.

[139] Plotino, *Traité 9*, cit., pp. 61-64. La presentazione della struttura esposta di seguito è quindi piuttosto fedele a quella tracciata dallo studioso francese.

[140] *Cf.* G. Catapano, *Epékeina*, cit., pp. 191-192.

Relativamente a questa prima parte, è bene osservare che la «negazione radicale, che circoscrive l'Uno come nulla di tutto o come il differente da tutto [in buona sostanza tutto ciò che la dialettica può dire sull'Uno si riduce a ciò], conduce ad un problema di *linguaggio* ricco di conseguenze»[141]. Plotino ne è ben consapevole e mette in chiaro che tutto ciò che la filosofia può dire di affermativo sull'Uno (compreso chiamarlo Uno) finisce per dirlo dell'uomo: Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ'αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ[142]. Il vincolo οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν trasforma ogni affermazione sull'Uno in un'affermazione su chi parla dell'Uno e comporta il cambio di registro ben evidenziato da Hadot: «Comme dans la plupart des traités de Plotin, méthode dialectique et méthode rhétorique sont vuxtaposées, mais la méthode dialectique par demandes et réponses est exclusivement employée dans les deux premiers chapitres»[143]. Non solo la seconda parte – e la seconda ascesa in essa presentata – sarà un testo retorico ma già nella parte propriamente dialettica il metodo dialettico è meno presente del solito: la solita giustapposizione tra dialettica e retorica si sbilancia a completo favore della retorica per quanto riguarda il discorso affermativo sull'Uno. Un sintomo davvero notevole è il seguente passo: Ὅστις οἴεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἑνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχήν[144]. Non a caso questo passo si trova ad essere l'*incipit* della seconda ascesa, quella "retorica". Dialetticamente non avrebbe senso dire ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους se i τούτους sono dei filosofi – a dire il vero Plotino rivolge confutazioni "persino" agli gnostici – ma dato che in questa seconda parte si deve esortare e guidare all'esperienza mistica ha pienamente senso escludere chi non ha la benché minima intenzione di rivolgersi alle cose di lassù. I capitoli 5 e 6 riprendono la preparazione morale e la preparazione intellettuale della prima parte, del resto alla fine del capitolo 4 si dice che chi non è convinto dagli argomenti finora proposti ne troverà degli altri di seguito – se non è trattenuto in basso da un mancato raccoglimento in sé o

---

[141] W. Beierwaltes, *Plotino*, cit., p. 53.

[142] VI 9 [9] 3, 49-51: «È per la stessa ragione [non essendo l'Uno essere non è nessuna delle cose che sono nell'essere] che dire che l'Uno è causa non è predicare un attributo di lui, piuttosto di noi, perché siamo noi ad avere in noi stessi qualcosa che viene dall'uno, mentre lui è in se stesso» (trad. Moriani), nuovamente vale la pena citare il traduttore – egli spiega che «È il principio della non reciprocità dei rapporti tra l'Uno e i suoi prodotti, per cui ciò che viene dopo l'Uno può essere effetto dell'Uno, ma l'uno non può esserne la causa» (Plotino, *Enneadi*, cit., p. 1122).

[143] Plotino, *Traité 9*, cit., p. 21.

[144] VI 9 [9] 5, 1-5: «Chi crede che gli esseri siano retti dalla fortuna e dal caso [MacKenna traduce più propriamente τῷ αὐτομάτῳ con "by automatic action", la traduzione migliore sarebbe "dalla spontaneità"] e che siano tenuti insieme da cause corporee, è ben lontano dalla nozione di Dio e di Uno, ed il nostro discorso non può rivolgersi a questo tipo di persone, ma a coloro che pongono accanto ai corpi un'altra natura e che rimontano all'anima» (trad. Moriani).

dalla mancanza di insegnamenti[145]. Una vita virtuosa e la contemplazione del mondo intellegibile non sono una scala da gettare via una volta giunti sul tetto del cosmo metafisico, anzi vanno a costituire un circolo virtuoso assieme all'estasi e tale circolo è la vita degli dèi e degli uomini divini[146]. La mistica in Plotino – e conseguentemente la sezione mistica di questo scritto – non si limita alla mistica dell'Uno, ma prevede anche quella dell'Anima e dell'Intelletto, la preparazione morale e la preparazione intellettuale dei capitoli 5 e 6[147]. Dal capitolo 7 iniziano a ricoprire un ruolo preponderante nel discorso plotiniano quelli che l'autore stesso chiama μιμήματα; se è vero che le due immagini o imitazioni più importanti e ricche (quella di Amore e Psiche e quella del sacrario) si trovano nei capitoli dal 9 all'11 – e quindi è giusto dire che lì si trovano i passi mistici più sublimi – non si può ignorare il seguente passo, che si trova alla fine del paragone del sacrario: Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται[148]. Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα potrebbe riferirsi soltanto agli elementi del complesso paragone del sacrario, ma anche le altre immagini sono espressamente presentate come tali e tutte riguardano ὅπως θεὸς ἐκεῖνος (l'Uno) ὁρᾶται. Infatti, tali immagini sono l'epiteto di Minosse ὀαριστὴς τοῦ Διὸς nel capitolo 7, τὸ δὲ κέντρον ἀφ'οὗ ὁ κύκλος e χορὸς ἑξῆς ᾄδων καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον nell'8, il fatto che συνέζευκται Ἔρως ταῖς Ψυχαῖς nel capitolo 9, τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους e τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷνεῷ ἀγάλματα del capitolo 11. Non solo, considerando che in Plotino vi sono una mistica dell'Anima ed una dell'Intelletto e che nel trattato 9 compaiono entrambe in funzione della mistica dell'Uno, si può sostenere che la sezione mistica del trattato si estenda tanto quanto la seconda parte (capitoli 5-11), ma anche volendo restringere la sezione mistica a quella relativa alla mistica dell'Uno si deve farla iniziare dal capitolo 7. Difatti sin dall'epiteto di Minosse Plotino allude all'esperienza dell'Uno.

Prima di passare all'analisi delle immagini di tale esperienza e completare così il paragrafo è necessario soffermarsi sul lessico delle immagini in Plotino e sul suo uso simbolico del linguaggio. Beierwaltes individua un lessico dell'immagine piuttosto nutrito: ἄγαλμα, ἀναλογία, εἴδωλον,

---

[145] VI 9 [9] 4, 30-36.

[146] VI 9 [9] 11, 45-51.

[147] *Cf.* G. Catapano, *Epékeina*, cit., pp. 97-133, per le mistiche dell'Intelletto e dell'Uno, e G. Catapano, "Il ruolo della filosofia nella mistica plotiniana dell'anima" in *Rivista di Ascetica e Mistica*, n. 2/3, Convento S. Marco, Firenze 1996, pp. 143-180, per la mistica dell'Anima. Anche nella prospettiva più generale proposta in «Questioni di metodo» della presente ricerca è possibile parlare di mistica dell'Anima, oltre che dell'Intelletto, nella misura in cui si tratta sempre di unizione (in questo caso sarebbe più corretto dire unione) con il rispettivo principio.

[148] VI 9 [9] 11, 27-29: «Però, tutte queste cose di cui abbiamo parlato non sono che immagini che lasciano intuire in enigma, per gli interpreti sapienti, come si veda il dio» (trad. Moriani), «Certo, quelle che uso sono solo raffigurazioni che hanno lo scopo di indicare per segni velati a dotti interpreti come quel Dio si lascia contemplare» (trad. Radice).

εἰκών (ἀρχέτυπον, παράδειγμα), εἰκόνισμα, ἴνδαλμα, ἴχνος, κάτοπτρον (specchio), μίμημα, μίμησις, μῦθος, ὁμοίωμα, ὁμοιότης, ὁμοίωσις, συγγενής, τύπος, τυπωθῆναι[149]. Lo studioso riesce a sintetizzare in poche righe quanto questi lemmi hanno in comune:

> Tutte le definizioni del concetto di «immagine», da intendere in senso ampio, concordano nel fatto di non significare qualcosa di assolutamente originario, autentico. L'immagine è sempre immagine di qualche cosa: copia del modello o archetipo. Per questo essa è, nei suoi confronti, simile e dissimile nello stesso tempo. Essa sta, in quanto tale, proprio *al posto* di qualcosa di diverso da quello che essa stessa è; rimanda a ciò da cui proviene, imita la sua origine, mostra la sua orma come possibile mezzo per conoscere il suo vero Essere. Imitando, indicando la traccia, riflettendo ciò che, rispetto ad essa è l'Altro (più elevato), essa si rivela rappresentazione o raffigurazione della rispettiva origine in un'altra dimensione.[150]

Vanno, però, tenute presenti alcune considerazioni di Frederic M. Schroeder sul linguaggio in Plotino: lo studioso distingue due modelli di immagine utilizzati dal filosofo, la rappresentazione e la riflessione[151]. La rappresentazione si distingue per una maggiore enfasi sulla dissomiglianza tra copia e originale, mentre la riflessione insiste sulla somiglianza tra il riflesso e ciò che esso riflette (si tratta di «raffigurazione della rispettiva origine in un'altra dimensione», come si è appena letto in Beierwaltes, e in particolare «the attributes of the original are truly present in the image, as they stand in dependence upon and continuity with it»[152]). Questa analisi consente a Schroeder di affermare:

> Reflection is an instance of illumination and light is the master metaphor in Plotinus. […] Thus the procession of sensible from intelligible reality is not merely *likened* to the procession of light from its source. It *is* such a procession.[153]

Questo perché in questo caso Plotino utilizza il modello della riflessione e vuole far emergere come la luce del mondo sensibile sia il riflesso in tale mondo della luce intellegibile: è ciò che luce di

---

149 W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., p. 77. Nella nota 6 della pagina appena citata si trovano spiegazioni delle singole accezioni dei termini, si farà riferimento ad esse nel corso dell'analisi.
150 *Ivi*, pp. 77-78.
151 F. M. Schroeder, "Plotinus and language" in L. P. Gerson (a cura di), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 341.
152 *Ibidem*.
153 *Ibidem*.

lassù è quaggiù. Un caso ancora più eclatante di evidenziazione del modello riflessivo da parte di Schroeder è il seguente:

> Nature breaks her wonted silence to describe her creative contemplation (III.8.4.3-14). *Employing the normal tools of literary criticism*, we would see this passage as an exercise in personification. *Perhaps we should be more subtle*. […] In the very speech of Plotinus Nature is not so much personified as hypostatized and is not possessed by, but rather possesses, his words.[154]

La Natura si rispecchia nelle parole di Plotino: si ha qualcosa di più di una semplice rappresentazione poetica della natura e qualcosa di meno di un linguaggio veramente intrinseco alla natura. Quanto detto finora dovrebbe aiutare a capire che tutte le sei immagini che qui di seguito verranno analizzate sono per Plotino veri riflessi dell'esperienza dell'Uno: solo chi avrà esperito saprà sciogliere pienamente l'enigma tenendo quanto dell'Uno veramente c'è in tali riflessi e discernendo quanto in essi è solo un rimando ad esso, rimando che non per questo è da tralasciare[155]. Insomma è grazie a tali riflessi che si coglie la somiglianza con l'Uno e solo con l'esperienza dell'Uno che si coglie a pieno la dissomiglianza dall'Uno che in queste immagini riflesse c'era – è per questo che il sapiente sa svelare quanto è velato e rivelato da enigmi.

Comincia, ora, l'esame delle prime cinque immagini dell'esperienza dell'Uno. La prima in assoluto è quella di Minosse, in essa si fa l'esegesi di un mito: nel testo compare l'avverbio ἴσως ("forse") e Plotino cerca di dare un'interpretazione allegorica dell'epiteto omerico ὀαριστὴς τοῦ Διὸς[156]. Chi esperisce l'Uno e Minosse condividono tre aspetti principali: la συνουσίαν rispettivamente con l'Uno e con Zeus, il significare tale esperienza agli altri (si ricordi l'ἥκειν ἀγγέλλοντα[157] a cui corrispondono le leggi di Minosse come εἴδωλα αὐτῆς – "copie/tracce di quella"[158]), il rapporto

---

[154] *Ivi*, pp. 349-350, corsivi miei.

[155] σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχήν, εἰδήσει ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. <καὶ> οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θέας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θέας ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων (VI 9 [9] 11, 28-35). Su tale passo si ritornerà nel paragrafo terzo, che è dedicato al solo paragone del sacrario.

[156] *Cf.* Plotino, *Traité 9*, cit., p. 180-181 per l'utilizzo di tale epiteto di origine omerica in ambito platonico e per l'accostamento plotiniano tra chi esperisce l'Uno e Minosse. L'esegesi allegorica dei miti e soprattutto di Omero ha una lunga tradizione nel mondo greco: si va dai sofisti passando per gli stoici per giungere al medioplatonismo e, infine, ai neoplatonici. In questa tradizione si inseriscono, sebbene con altri testi rispetto a quelli omerici, Filone d'Alessandria e i Padri greci.

[157] *Cf. supra*.

[158] Per la resa italiana di εἴδωλα si veda W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., p. 77n.

tra padre e figlio. A commento della comunanza tra anima che contempla l'Uno e Minosse familiare di Zeus, Plotino sottolinea come, pur essendo l'Uno presente in tutti gli esseri, essi fuggano da esso e finiscano per non riconoscere più il loro "padre" proprio come il fanciullo di cui si dice che οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγενημένος εἰδήσει τὸν πατέρα[159]. Hadot nota qualcosa di davvero rilevante quando coglie nei termini συνουσίαν e ὀαριστὴς una possibile sfumatura pederastica[160]. Ciò che nel rapporto tra Minosse e Zeus resta latente e solamente accennato diverrà fondamentale nell'analisi delle figure mitiche di Amore e Psiche. Traduzioni di συνουσίαν con «intima convivenza» (trad. Radice) e «commercio» (trad. Moriani) sembrano mantenere tale possibile allusione in italiano. In questo caso specifico la figura mitica è in proporzione o identità di rapporto (ἀναλογία) con l'esperienza mistica: Minosse sta a chi esperisce l'Uno come Zeus sta all'Uno e l'annuncio di tale esperienza sta all'esperienza come le leggi di Minosse stanno alla sua familiarità con Zeus; inoltre sia per l'anima che si ricongiunge all'Uno che per Minosse vale la proporzione x sta a ciò con cui ha συνουσίαν come il figlio sta al padre. Già Beierwaltes ha rilevato che in Plotino i miti «rappresentano un senso nascosto nell'immagine o enigma, non affermano direttamente, "indicano"»[161]. I miti raffigurano, quindi, al modo dell'immagine e dell'enigma (δι'ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι?) e anche Schroeder prima di citare proprio l'esempio di Minosse e delle sue leggi si richiama all'indicare (σημαίνειν) mantico-profetico[162].

La seconda immagine è τὸ δὲ κέντρον ἀφ'οὗ ὁ κύκλος ("il centro da cui ha origine il cerchio"). L'anima che conosce se stessa riconosce come proprio il moto circolare – le anime che lo mantengono sempre sono quelle degli dei, che sono tali in virtù del loro costante ruotare intorno al centro, mentre le anime umane solo talvolta vi riescono e sono per ciò destinate a ridiscendere in un corpo[163] – e l'anima che si unisce all'Uno realizza la situazione in cui τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ[164]. L'unione dell'anima con l'Uno si riflette

[159] VI 9 [9] 7, 32-33: «Un figlio che nella sua demenza sia uscito fuori di sé, non può riconoscere suo padre» (trad. Faggin).

[160] Plotino, *Traité 9*, cit., p. 98n.

[161] W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., p. 108. Beierwaltes in nota dice chiaramente di riferirsi al frammento 93 di Eraclito.

[162] F. M. Schroeder, *op. cit.*, p. 351.

[163] Nel dire questo Plotino ha presente il mito del *Fedro* per quanto riguarda il diverso destino di anime umane ed anime divine e per il "sempre" e il "talvolta" il libro XII della *Metafisica*, in cui l'uomo è detto essere pensiero di pensiero solo talvolta.

[164] VI 9 [9] 8, 1-20: «Noi ci congiungiamo con il centro di noi stessi a quello che si potrebbe dire il centro di tutte le cose» (trad. Moriani). Il moto rettilineo e il moto circolare, come moti dell'anima, sono legati rispettivamente al mondo sensibile e a quello intellegibile nel trattato 14. Inoltre, sempre nello stesso trattato si dice che l'uso della parola centro per le realtà superiori è analogico o proporzionale (II 2 [14] 2, 9-10), questo nel senso di identità tra rapporti. Per l'analogia matematica tra filosofia e geometria greche si veda F. Lo Piparo, "Omonimia/Sinonimia/Metafora. Una lettura linguistico-matematica" in C. Rossitto (a cura di), *Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica. Atti del*

stavolta nella coincidenza tra centri e nello specifico nella coincidenza tra centro della sfera e centro dei cerchi massimi della sfera[165]. La sfera è il soldo parmenideo per eccellenza, ma la sfera il cui centro è l'Uno è l'anima umana in questo passo plotiniano e che la natura originaria dell'uomo sia lo *sfero* e che esso sia l'Uno originario è il cuore del discorso di Aristofane nel *Simposio*[166]. Ed è proprio Giovanni Reale che coglie nella geometria dell'uomo originario un riferimento all'Uno o Bene e all'amore come sua nostalgia[167]. Perfino in seno all'astrazione geometrica Plotino sa collocare un richiamo alla dimensione erotica; inoltre, emergerà come l'alternanza tra circolare e rettilineo nelle anime risulterà analoga al comportamento del coro rispetto al corifeo. Esiste una rete di rimandi analogici tra le varie immagini dell'esperienza dell'Uno e il loro ovvio fondamento si trova nell'essere tutte immagini dell'anima e delle sue avventure mistico-metafisiche. Ma quanto le immagini parlano dell'anima tanto parlano dell'Uno. L'Uno è sia il centro dell'anima che il "centro del centro", in quanto esso è origine tanto degli enti matematici quanto dell'anima[168]: in quanto principio dei principi, l'Uno ha come analoghi l'uno e l'indivisibile che sono principi della quantità[169]. È certamente vero quanto sostiene Hadot:

> Plotin, par ailleurs, va insister fortement sur le fait que le mot «centre» n'est qu'une métaphore et une analogie qu'il ne faut pas comprendre matériellement **(8, 12-16)**. L'âme elle-même n'est pas un cercle au sens géométrique du mot **(8, 13)**, on ne peut l'appeler ainsi que par analogie. Cela veut dire exactement que le cercle géométrique n'est qu'une image matérielle de la circularité idéale de l'âme, qui représente *la dépendance de l'âme par rapport à une unité transcendante dont elle émane et vers laquelle elle peut se retourner.* L'âme se déploie comme un cercle à partir de quelque chose qui est analogue à un centre **(8, 15)**, c'est-à-dire à partir de

Convegno Internazionale di Studi Padova – 11, 12, 13 dicembre 2006, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 50-51.

165 VI 9 [9] 8, 20-22.

166 Su questo riferimento al *Simposio* concordano Hadot, Moriani, Radice (nel suo caso le note sono di Reale) e Faggin nelle note alle loro traduzioni del passo in analisi.

167 G. Reale, *EROS demone mediatore*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 98-115. Si potrà pure dire che Reale non è particolarmente fedele alla *littera* platonica, ma di certo la sua interpretazione fa cogliere bene quanto Plotino ha letto nelle pagine del *Simposio* che Reale commenta. Basti pensare che l'Uno per Plotino non è solo il Bene ma anche la Bellezza, *cf. supra.*

168 *Cf.* R. Chiaradonna, *op. cit.*, pp. 57-62.

169 VI 9 [9] 5, 38-46: «Per indicarlo fra di noi, saremo costretti a fare uso del nome "uno", perché, grazie ad esso, saremo spinti a concepire un che di indivisibile, che nelle nostre intenzioni potrebbe rendere unitaria l'anima. Comunque, non diciamo "uno" e "indivisibile" nel senso del punto geometrico o del numero uno, i quali sono, sì, principi, ma della quantità, che non esisterebbe se prima non ci fosse stato l'essere e ciò che è ancora prima dell'essere. Non è dunque questo l'obbiettivo verso cui bisogna indirizzare la mente, per quanto tali realtà <matematiche> mantengano sempre un rapporto di analogia con quelle realtà trascendenti per la loro semplicità, e rifuggano dalla molteplicità e dalla divisione» (trad. Radice).

ce que Plotin appelle la «nature originelle» qui est en elle **(8, 14)**, et cela est encore plus vrai quand les âmes sont totalement séparées du corps **(8, 16)**.[170]

Eppure, come il discorso della Natura è veramente il suo discorso (ciò che essa ci dice) e l'illuminazione è veramente la processione dall'intelligibile al sensibile, così l'analogia è identità di rapporto e non vaga e mera metafora, e l'Uno si riflette nel centro per come esso può rifletterlo e l'anima si riflette nel cerchio quanto può. Non si tratta di figure retoriche ma di figure metafisiche, per quanto queste vengano utilizzate in un contesto retorico come quello della sezione mistica del trattato 9. È proprio perché l'Uno è centro di tutto, presente in tutto e potenza di tutte le cose che tutto è in analogia più o meno diretta con tutto e si possono trovare dei riflessi dell'unione dell'anima con l'Uno in altre realtà – anche molto eterogenee tra loro.

L'immagine successiva è quella del χορὸς ἑξῆς ᾄδων καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον, introdotta da un οἷον e seguita da un οὕτω. La traduzione di Mackenna suggerisce un collegamento tra questa immagine e quella del centro: «We are always before it: but we do not always look; thus a choir, singing set in due order about the conductor, may turn away from that *centre* to which all should attend; let it but face aright and it sings with beauty, present effectively»[171]. In effetti la scena del coro che attornia il corifeo e che talvolta stona perché ne perde di vista la guida senza però cessare di starvi intorno sembra davvero riproporre l'immagine precedente e la contrapposizione tra rettilineo e circolare, aggiungendo però un rimando alla bellezza (καλῶς) e alla sacralità di un'armonia (χορείαν ἔνθεον)[172] – si può ben dire che il corifeo è il centro del coro (sia in senso analogico che metaforico). Tre righe sopra l'inizio del paragone tra il coro e il corifeo e "noi" (le anime) e l'Uno si vede riemergere la questione erotica del desiderio: κἀκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο[173]. Come ἡμεῖς siamo περὶ ἐκεῖνο, così il χορὸς è περὶ τὸν κορυφαῖον. Tanto il desiderio quanto il cantare bene presuppongono l'essere, aggiungono quindi qualcosa all'ἀφ'οὗ che lega il cerchio al suo centro: la relazione ontologica è ribadita, ma da essa viene distinta e messa in evidenza una relazione spirituale[174]. Di ciò che nella χορείαν ἔνθεον si rivela Plotino dirà: Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἴχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ

---

[170] Plotino, *Traité 9*, cit., p. 186.
[171] VI 9 [9] 8, 38-40.
[172] VI 9 [9] 8, 40, 45. Si pensi alla pitagorica armonia cosmica; non a caso Plotino aggiungerà che nella danza intorno al corifeo si può contemplare l'ordine metafisico riflettersi nell'ordine cosmico (VI 9 [9] 9, 1-7).
[173] VI 9 [9] 8, 35-36: «E non è l'Uno che desidera noi, in modo da essere intorno a noi, ma siamo noi a desiderare l'Uno, in modo da essere noi intorno a lui» (trad. Moriani). Siamo amanti che attorniano l'amato.
[174] *Cf.* Plotino, *Traité 9*, cit., p. 189.

ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ[175]. μιμούμενον rimanda a μίμημα e μίμησις e compare dopo ἴχνος ("traccia" nel senso di copia[176]); esso indica «"imitazione" come prodotto dell'imitare creativo e *modus* di Essere, II 4, 4, 8; II 9, 8, 21; 28»[177]. Tale Vita (τὸ ἀληθῶς ζῆν) è quella degli dei e degli uomini divini, di essa si è già parlato e farà la sua comparsa come conclusione del trattato e in relazione al paragone del sacrario.

Si giunge ora ad un fatto a prima vista sorprendente: arrivato al momento di usare l'eros come immagine della congiunzione dell'anima con l'Uno – e quindi di esplicitare le allusioni erotiche più o meno latenti nelle figure precedenti –, Plotino scardina totalmente ogni legame tra tale congiunzione e la sfera strettamente pulsionale ed erotica. La sorpresa svanisce se ci si rende conto che è proprio assumendo l'amore come immagine che si può andare oltre di esso. Se di copula con l'Uno si vuole parlare, sarà una copula davvero paradossale: si parlerà di qualcosa di impossibile per dire il massimamente reale (che però non è la Realtà). Ma è meglio partire dall'esordio delle figure mitiche di Amore e Psiche, poiché esso si riallaccia alla μίμησις e all'arte. Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται Ἔρως ταῖς Ψυχαῖς καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις[178]. Ciò che avviene nelle anime, avviene anche nelle pitture e nei miti. L'amore è sia la prova nella nostra anima che il Bene è lassù che la divinità che affianca le anime nelle raffigurazioni e nei miti. Insomma Eros compare non solo nell'anima ma anche nelle arti visive e nella letteratura affiancato all'anima, vi si rispecchia? La questione pare più complessa e riguarda l'*imitazione creatrice* o μίμησις. Plotino ha rifiutato di farsi fare il ritratto – lo racconta Porfirio – eppure ha elogiato Fidia per non essersi ispirato a nulla di sensibile per foggiare il suo Zeus – lo scultore si era infatti immaginato Zeus come sarebbe stato se avesse voluto rivelarsi sensibilmente (ha quindi attinto ad un modello intellegibile, mai visto perché non di questo mondo) – e chi vuole divenire migliore dovrebbe foggiarsi in maniera simile una immagine di sé e persistere nella virtù finché non diviene tale immagine[179]. Questa è l'imitazione creatrice e pitture e miti sono simboli tanto reali quanto le anime ed Eros, anzi posseggono quell'universalità che l'anima perde perché troppo intenta a prendersi cura del proprio corpo. Come il discorso della Natura è veramente suo, così Eros è tanto fuori che dentro i simboli artistici. Hadot sottolinea come Psiche in Plotino, sulla scorta del *Simposio,* viene ad indentificarsi con Afrodite e come Eros si riveli, quindi un suo

---

[175] VI 9 [9] 9, 15-17: «Questa è vera vita! La nostra, invece, priva com'è di Dio, è solo un'orma di vita, un'imitazione di quella che, lassù, è attività dell'Intelligenza» (trad. Radice).
[176] W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., p. 77n.
[177] *Ibidem*. Sull'*imitare creativo* si ritornerà a breve.
[178] VI 9 [9] 9, 24-26: «Che lì sia il Bene lo attesta l'innato amore dell'anima, e questo è il motivo per cui Eros è associato a Psiche nelle pitture e nei racconti» (trad. Moriani).
[179] *Cf.* P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, tr. it. Einaudi, Torino 1999, pp. 7-9.

paredro: Psiche sarà Afrodite Pandemia se il suo Eros si rivolge alle cose sensibili, sarà invece Afrodite Urania se il suo Eros si eleverà agli intellegibili[180]. In questo però emerge uno scarto dal discorso di Pausania nel *Simposio*, in cui le due Afrodite vengono presentate: qui alla Pandemia si associa ogni amore sensibile, compreso quello pederastico che invece era proprio della Urania (che per Plotino diviene amore platonico nel senso più elevato – ossia al di là della sfera erotica stessa e quindi amore del Trascendente[181]). Lo studioso francese calcherà molto questo scarto, finendo forse per separare troppo Plotino da Platone e per accostarlo troppo agli autori cristiani suoi eredi:

> Eppure l'esperienza autentica conferisce al linguaggio un tono che non inganna. E l'esperienza si realizza sempre quando si assume un determinato atteggiamento, una determinata prospettiva interiore. L'amore platonico ha una tonalità maschile: è inquieto, possessivo, impaziente di agire, assetato di discendenza. È legato intimamente all'educazione, alla pedagogia, all'organizzazione della città. Al contrario, in quanto prima di tutto mistico, l'amore plotiniano ha una tonalità femminile. L'anima «cerca», «corre», «si precipita», come la sposa del *Cantico* [*dei Cantici*], in cerca dell'Amato. Ma «attende» anche, come le grandi mistiche, Mechtild, Teresa d'Avila, Rosa da Lima.[182]

La grande differenza tra Platone e Plotino parrebbe, in realtà, essere solo di prospettiva: Platone parte per forza di cose dall'amore pederastico del suo tempo per trascenderlo totalmente, Plotino parte dal trascendimento assoluto dell'amore carnale e da tale altezza riduce l'eros a riflesso del vero amore che non è né omosessuale né sponsale. L'eros di Plotino e Platone è in sostanza lo stesso, ma Plotino riparte da dove Platone è giunto anche quando ripercorre le tracce del maestro. Nel *Simposio* i discorsi di Pausania e Aristofane hanno poco a che fare con i misteri finali di Amore e già nel mito degli uomini originari – per quanto gli individui composti di quelli che saranno i corpi maschili siano i più forti (la tonalità omoerotica maschile resta, ma è già ridotta alla verosimiglianza fisiologica del racconto) – l'amore è la stessa nostalgia di unità per i maschi omosessuali, per il maschio e la femmina eterosessuali e per le femmine omosessuali. Eros è una potenza che muta di direzione pur restando sempre la stessa, ma tale visione "naturalistica" di Platone e Plotino tradisce il vero abisso che separa il loro amore da quello della mistica cristiana: la sponsalità è totalmente accidentale per l'eros e Plotino non si sognerebbe mai di parlare dell'Uno

[180] *Cf.* Plotino, *Traité 9*, cit., p. 194.
[181] Sublimato al di là di oggetti del desiderio umani e rivolto al Bello in sé – sublimazione che va *ante litteram* ben oltre quella freudiana.
[182] P. Hadot, *Plotino*, cit., p. 47.

come dello Sposo, di certo non nel senso dello Sposo della mistica cristiana[183]. La sponsalità dell'amore mistico è, invece, essenziale alla mistica cristiana: Dio è stato lo Sposo di Israele sin dall'Antico Testamento e in Cristo la figura dello Sposo trova il suo compimento. Certo, la cultura pederastica dell'Atene classica non diceva più nulla a Plotino, ma questo non lo ha allontanato radicalmente da Platone né gli ha fatto guadagnare tutta la pregnanza di un simbolo biblico come quello dello Sposo. Ciò non toglie che l'unione amorosa in Plotino[184] arrivi ad avere molto in comune con quella cristiana, tanto da presentare un'assenza di eros[185] tale da far sospettare qualcosa di almeno prossimo all'agape[186]: Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν. Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω[187]. Il vero Amato è al di là dell'eros di quaggiù e il suo possesso è al di là di ogni estrinseco commercio carnale, l'amante in tale possessione si vede θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα ("divenuto Dio, o meglio è Dio"). La ὁμοίωσις diviene ἕνωσις, unione, identificazione. Nella possessione carnale amante e amato non possono essere identici, ossia non possono essere la stessa persona: ciò che quaggiù è impossibile, lassù diviene possibile. L'incontro con il vero Amato, che è anche un divenire il vero Amato, è siglato con la formula dei misteri eleusini: Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω. Ed è proprio l'esegesi plotiniana del vincolo eleusino di segretezza l'ultima immagine prima del paragone del sacrario; tale esegesi è strettamente legata all'associazione della formula eleusina all'esperienza del vero Amato. L'eros sommo è un eros in cui l'Amato non è più tale perché risulta identico all'amante, simile è la situazione nella *contemplazione impossibile* in cui il contemplato è identico al contemplante e, quindi, non è più tale. Infatti, che non si possano divulgare i misteri è così spiegato: ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν,

---

183 Nel trattato 9 l'Uno è piuttosto il Padre che lo Sposo, come nota anche Hadot (*ivi*, p. 46).

184 Per il ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ, *summa* della concezione plotiniana dell'amore, si veda Plotino, *Traité 50*, a cura di P. Hadot, Cerf, Paris 1990. Di particolare rilievo sono le considerazioni di Hadot relative all'amore come desiderio del Bene, a qualsiasi livello della realtà, e all'Amore archetipico universale e totalmente rivolto al divino (*ivi*, pp. 66-67); inoltre, pur essendo l'Amore infinito come lo è il suo oggetto (l'Uno) esso rimane insoddisfatto perché privo di un'unione definitiva e completa (*ivi*, pp. 80-81). Tanto l'Amore plotiniano quanto quello cristiano superano totalmente l'eros (inteso come desiderio particolare o amore di sé) per rivolgersi al sommo bene (l'Uno o Dio), eppure nel primo caso resta il tratto caratteristico di eros (l'indigenza come privazione e mancanza) e una direzione unilaterale che va dall'amante all'amato. L'Amore plotiniano conserva, quindi, pur essendo amore di Dio al di là di sé quella manchevolezza che invece diviene pienezza nell'*agape*.

185 Tale assenza è presente anche in Platone, l'eros compiutosi come amore del Bello si è lasciato alle spalle l'eros di quaggiù.

186 Lasciando da parte l'inconcepibilità nel cosmo neoplatonico, così era pensato da Plotino e allievi più o meno diretti, di qualcosa come l'Incarnazione (con tutto quello che essa significa).

187 VI 9 [9] 9, 44-47: «Il nostro vero amato si trova lassù, e con lui è possibile convivere o per via di partecipazione, o possedendolo nel vero senso della parola, e cioè non dal di fuori in un abbraccio carnale. "Chiunque ha visto sa di cosa parlo"» (trad. Radice). Un confronto di questo passo con un suo corrispettivo eckhartiano sarà sviluppato nel capitolo 3 di questa prima parte.

ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῷτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα[188]. Il messaggio fondamentale di questa esegesi, che è l'essenza stessa dell'esperienza plotiniana dell'Uno, è stato ben colto nelle brevi ed incisive parole di Radice:

> Il contemplante e il contemplato si identificano. Siccome l'estasi è la contemplazione dell'Uno, e la contemplazione è capacità produttiva, contemplare l'Uno e diventare Uno è la stessa cosa. Si ha così l'equazione fondamentale:
>
> *estasi = contemplazione = semplificazione,*
>
> equazione che in maniera lapidaria si esprime nell'ἄφελε πάντα finale.[189]

Avendo lasciato tutto[190], non rimane nulla da dire o da divulgare: tale è l'enigma dei misteri.

3. Al di là della religione: analisi del paragone del sacrario

L'ultima e la più importante delle immagini plotiniane dell'esperienza dell'Uno è quella del sacrario, che già si è incontrata nel trattato 1 e che ritorna anche nel trattato 10. La sua importanza si deve non solo alla ricorrenza ma anche al fatto che si trova ad essere l'immagine conclusiva e che in essa si trova pienamente dispiegata la narrazione della vita degli dèi e degli uomini divini. Inoltre si parla di un tempio invisibile; questo vuol dire che la metafora va ben oltre il tempio concreto[191]. Si riporterà di seguito l'intero finale del trattato (la maggior parte del capitolo 11), sebbene un commento puntuale[192] non sia negli scopi di questo paragrafo. Ad ogni modo la comprensione del passo si fonda su quelli che lo precedono e che sono già stati presi in analisi, inoltre avendo dinanzi

[188] VI 9 [9] 11, 2-7: «dipende dal fatto che il Divino non è comunicabile [e nemmeno pensabile]; per questo appunto si fa divieto di rivelare il Divino ad altri, se non a chi ha avuto la fortuna di vederlo [si tratta di esperire, non di comprendere]. In quella occasione il contemplante e il contemplato non erano due realtà separate, ma facevano tutt'uno – il contemplato dunque non era tale, ma era unificato <al contemplante> – [un discorso simile si può fare su Amato e amante], cosicché basta ricordarsi come si era quando ci si trovava uniti a Lui, per conservarne l'immagine.» (trad. Radice), εἰκόνα appartiene al lessico dell'immagine individuato da Beierwaltes.
[189] G. Bonaccorso (a cura di), *op. cit.*, p. 190.
[190] ἄφελε πάντα letteralmente vuol dire "togli tutto" (V 3 [49] 17, 38).
[191] Il possibile parallelismo con Gv 4, 1-26 è uno degli elementi del testo che fanno scaturire la domanda sul rapporto tra mistica e religione in Plotino.
[192] Per il commento del paragone del sacrario si veda Plotino, *Traité 9*, cit., pp. 203-205. Qui Hadot ricollega il tempio plotiniano tanto a quelli egiziani quanto ai vestiboli della casa del Bene nel *Filebo*. In effetti non pare si tratti di un tempio greco classico; lo studioso fa riferimento anche a Filone d'Alessandria, che però ha presente il tempio di Gerusalemme (il cui Santo dei Santi effettivamente non conteneva immagini, ma la *Shekhinah*).

il testo integrale risalteranno le parti a cui si è già fatto riferimento e sarà possibile offrirne una visione d'insieme. Tale visione risulterà, però, comprensibile solo andando oltre il testo e mirando al contesto non più testuale, ma storico-culturale: si tratta di capire il senso di tale paragone religioso e il perché della sua collocazione alla sommità di tutte le altre immagini.

> Certo, non entra più nel novero delle cose belle, perché ormai è al di là del bello, già oltre il coro delle virtù, come uno che si sia introdotto nel sacrario del tempio, lasciandosi alle spalle le statue che si trovano nel tempio, le quali saranno le prime che incontrerà uscendo dal sacrario, dopo la visione di cui ha goduto all'interno e dopo l'unione, non già con una statua o un'effige, ma con il Dio stesso. Le statue sarebbero quindi una sorta di visione secondaria. (Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα.) Ma forse, per uno che contempla nel santuario del tempio, non si ha una vera e propria visione, ma un modo diverso di vedere, un'estasi, una semplificazione, un potenziamento di sé, un desiderio di contatto e di quiete, un pensiero in cerca di unione. Però non appena si guardi con altro atteggiamento, tutto ciò svanisce. (Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ'ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι.) Certo, quelle che uso sono solo raffigurazioni che hanno lo scopo di indicare per segni velati a dotti interpreti come quel Dio si lascia contemplare; ma il sacerdote sapiente che comprende l'enigma, una volta che è lassù nel santuario, fa davvero l'esperienza della contemplazione. (Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν.) E anche se non entra nel santuario, perché è convinto che esso non sia una realtà visibile, ma sia «fonte e principio», egli tuttavia saprà e non ignorerà neppure che col principio si coglie il principio e che il simile si congiunge al simile. Non disprezzerà nessuna delle divine facoltà che l'Anima può possedere ancor prima di contemplare, ma richiederà alla contemplazione tutto il resto. E il resto, per chi è andato oltre ogni cosa, corrisponde alla realtà che precede ogni cosa. (Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχήν, εἰδήσει ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. <καὶ> οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θέας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θέας ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων.) <D'altra parte>, non è neppure

possibile che la natura dell’Anima giunga all’assoluto non-essere: certo, se punta verso il basso finirà nel male e si spingerà verso il nulla, ma non fino al nulla assoluto. Invece, l’Anima che corre nella direzione contraria non approderà a qualcosa di diverso, ma a se stessa: e così, non essendo inclusa in altro, non si colloca in un altro essere ma in se stessa. E il trovarsi solo in se stessa e non nell’essere, significa stare nell’Uno. Così, grazie a questo rapporto con l’Uno, non si diviene essere, ma qualcosa che è «al di là dell’essere». (Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὂν ἥξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἥξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς αὑτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα <οὐκ> ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ’ ἐν αὑτῇ· τὸ δὲ ἐν αὑτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ’ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτῃ, ᾗ προσομιλεῖ.) E se, poi, qualcuno riuscisse a cogliere se stesso trasformato in Uno, avrebbe se stesso come immagine di Lui, e se è capace di lasciare sé, in quanto immagine, per passare al modello, finalmente giungerebbe al «traguardo del suo viaggio». Quando pure uscisse dallo stato di contemplazione, risveglierebbe la virtù che è in lui, riconoscendo che le virtù lo fanno bello, leggero; in tal modo, mediante le virtù potrà passare all’Intelligenza e alla sapienza e, grazie alla sapienza, all’Uno. (Εἴ τις οὖν τοῦτο αὑτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὑτόν, καὶ εἰ ἀφ’ αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὑτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι’ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ’ αὐτό.) Questa è vita degli dei e degli uomini divini e felici: affrancamento dalle cose estranee di questo mondo, vita che non prova piacere per cose di quaggiù, fuga di solo a Solo. (Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.)[193]

Questa occorrenza dell’immagine del sacrario non differisce da quella del trattato 1 per il solo contesto, ma presenta un nuovo elemento, che si ripresenterà nel trattato 10[194]: gli ἀγάλματα (le “statue”). Essi sono gli intellegibili, le cose belle che si trovano tra il coro delle virtù e il sacrario in cui non si trova alcuna immagine (οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα), la sede dell’Uno. A questa spazializzazione corrisponde un ordine narrativo ciclico in cui consistono la vita divina e felice e la fuga: virtù, Intelletto e sapienza, Uno, Intelletto, virtù. Le statue costituiscono una visione secondaria ma sono le prime a vedersi al termine dell’estasi (che più che uscita da sé è sprofondamento in sé): già nella dinamica spaziale del santuario è presente il tempo ciclico della

[193] VI 9 [9] 11, 16-51 (trad. Radice).
[194] V 1 [10] 6, 14.

vita divina. Tutto quanto è emerso nelle singole immagini precedenti è ripreso ed armonizzato nell'immagine finale; si potrebbe riconoscere in ciò una gerarchia in cui le cinque immagini precedenti sono riflessi del santuario invisibile, che a sua volta è il riflesso dei riflessi (lo specchio e l'enigma che solo il sacerdote sapiente sa sciogliere) o, meglio, il riflesso diretto dell'esperienza dell'Uno di cui le altre immagini sono riflessi (riflessi del Riflesso). Lo scioglimento dell'enigma richiede certamente l'esperienza dell'Uno, ma anche conoscenze sommamente filosofiche: ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[195]. L'esperienza mistica plotiniana è tanto al di là della filosofia (essendone però il culmine) quanto al di là della religione e solo chi sa filosofare sull'Uno può veramente sciogliere l'enigma, una volta fatta esperienza dell'Uno. È, quindi, necessaria la filosofia per cogliere l'esperienza dell'Uno per ciò che essa è: se si dà un'interpretazione religiosa, allora si prende l'immagine e si lascia andare il modello (esattamente il contrario di ciò che Plotino raccomanda[196]). Bisogna, però, evitare letture eccessivamente modernizzanti o, per converso, tali da appiattire Plotino su Platone e Aristotele. Verso questa direzione sembra andare Pierluigi Donini, che giustamente nota che è necessario andare «oltre le suggestioni di un linguaggio [religioso] a cui [all'epoca di Plotino] era difficile sottrarsi» ma finisce per ridurre l'esperienza dell'Uno alla «improvvisa folgorazione che solo qualche volta a taluno, filosofo o scienziato, spiega d'un tratto *perché* le cose, tutte le cose stanno così»[197]. Le folgorazioni di geni come Newton, Kant, Darwin o Einstein sono certamente cose nobilissime e rilevantissime per la storia dell'umanità (o almeno dell'Occidente) ma non hanno certo quella pienezza esistenziale e spirituale[198] che doveva essere stata di Plotino quando viveva le sue esperienze mistiche: grazie ad esse poteva far pienamente a meno di una religione senza ridursi all'ateismo, all'agnosticismo o al deismo. Questa sembra essere l'intuizione di Hadot quando parla di *esercizi*

---

[195] *Cf.* Plotino, *Traité 9*, cit., pp. 208-213.

[196] εἰ ἀφ' αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας.

[197] P. Donini, "Plotino" in *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosemberg & Sellier, Torino 1982, pp. 279-280.

[198] Questo se, anziché ragionare con le categorie moderne, si prova a ragionare in termini plotiniani: Plotino, come si è visto, ha ben chiara l'intuizione secondo la quale l'Uno in quanto massimamente semplice è causa di tutto (*cf.* il PAS) ma questa intuizione riguarda noi e non l'Uno (*cf.* VI 9 [9] 3, 49-51) e la conoscenza dell'Uno è κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα (VI 9 [9] 4, 2-3). Si può, certo, non credere alla possibilità che dell'Uno non si dia scienza ma soltanto presenza e che la filosofia possa trattarne soltanto in maniera negativa, ma questo non può giustificare l'interpretazione secondo la quale Plotino mette sullo stesso piano l'intuizione di una teoria con un'esperienza *metarazionale* ed estatica. In sede storiografica non interessa se Plotino abbia avuto o meno tale esperienza, ma se egli (e Porfirio con lui) abbia creduto di averla avuta e di doverla annunciare. Plotino non accetterebbe di sentirsi "ridotto" a un Kant, tanto quanto non si sarebbe mai dichiarato aristotelico. La razionalità neoplatonica non è quella della filosofia e della scienza a cui l'uomo occidentale si è abituato negli ultimi secoli. Come potrebbe Einstein sostenere che vi sia stato un attimo in cui lui e lo spazio-tempo non erano più due ma uno? E se anche fosse, ciò non avrebbe avuto il valore *eleuterico* che aveva in Plotino (*cf. supra*).

spirituali plotiniani e quando compara la mistica plotiniana con quella cristiana[199]. Si è già citato Radice, che parla di *mistica filosofica*. E questo sembra davvero l'*escamotage* storico-filosofico migliore, soprattutto alla luce di un lavoro di ampio respiro come quello di Marin e di valutazioni più generali come quelle di Francesco Adorno[200], Alessandro Linguiti[201] e di Reale[202]. Si riassumerà ora il movimento di pensiero d'insieme del lavoro di Marin[203], sperando di rendergli giustizia. Lo studioso salesiano si impegna in una contestualizzazione di lungo periodo, dal pensiero teologico di Platone ai neoplatonici pagani passando prima per Filone e poi per lo gnosticismo. Sebbene Filone risulti un punto di passaggio fondamentale appartenente all'ambiente in cui quasi due secoli dopo si formerà Plotino, l'orizzonte di riferimento di Plotino resta il filosofo ateniese, filtrato però da secoli di interpretazione che egli non mancherà di rinnovare. A differenza di Plotino e della sua semplice e ordinata gerarchia metafisica, nello gnosticismo il prevalere della fantasia e della religiosità sulla ragione porta a una prolificazione incontrollata di mediazioni nella gerarchia in totale oblio della dialettica, che invece non sarà mai messa da parte dagli eredi di Plotino (Porfirio, Giamblico e Proclo). L'allievo diretto di Plotino darà comunque molto più spazio alle religioni orientali e al paganesimo del suo tempo, spesso in aperta contrapposizione col cristianesimo (arrivando ben oltre l'opposizione plotiniana allo gnosticismo). Numerologia pitagorica, in Giamblico, e teurgia, in Proclo, vengono a svolgere un ruolo di rilievo, giustificato però dialetticamente (soprattutto in Proclo). Il neoplatonismo dopo Plotino divenne fortemente paganizzante reagendo all'affermarsi sempre più esteso e radicato del cristianesimo, finendo quindi per assumere una posizione religiosa ben precisa (andando ben oltre gli intenti originari del suo fondatore). Nell'intero affresco, insomma, solo Platone e Plotino, per quanto animati da sincero amore verso il divino, risultano

199 P. Hadot, *Plotino*, cit., pp. 4, 58-59.
200 «Nella cultura nuova (la cultura gnostico-religiosa di origine orientale) la conoscenza, la gnosi, non è dovuta ad una faticosa ricerca razionale da parte dell'uomo, ma ad un gratuito atto da parte di Dio: il conoscere viene *dall'alto.* Sotto questo aspetto, gnostici sono gli ebrei, gnostici gli ebrei-cristiani, *gnostiche tutte le posizioni religiose* [corsivo mio]. Entro questi termini, dando a 'filosofia' il significato storico che il termine assume da Parmenide a Platone ad Aristotele e così via (ossia desiderio di sapere le condizioni che permettono il sapere e le scienze), sembra chiaro perché Plotino sottolinei che la gnosi non è una filosofia (ossia, 'desiderio di sapere'), e che quando le posizioni religiose cercano la loro giustificazione nella 'filosofia' ellenica, esse vanno al di là dei loro limiti, commettendo un vero e proprio plagio.» Plotino, *Enneadi*, cit., p. 9 (*Prefazione*).
201 «[L'*unio mystica* come dottrina] può essere stata in qualche misura influenzata da concezioni orientali, presenti per esempio nelle *Upanishad*, ma per le ragioni sopra esposte [coerenza con l'impianto metafisico e gnoseologico neoplatonico e ripresa di concetti e immagini dal *Simposio* e dalla *VII Lettera*] tale aspetto non deve essere sopravvalutato» *ivi*, p. 31 (*Introduzione*).
202 «*Fa ingresso nelle* Enneadi *l'esperienza mistica, che viene rappresentata come momento culminante della vita filosofica al più alto grado. Tale esperienza mistica è una forma di conoscenza metarazionale, che conduce a un incontro con il divino* [col θεῖον e non con un θεὸς vero e proprio]*: è una forma di conoscenza che trascnede tutte le altre, che coglie la presenza dell'Assoluto* [termine filosofico dell'idealismo tedesco] *e realizza una unificazione e una fusione con esso.*» Plotino, *Enneadi*, a cura di R. Radice e G. Reale, Mondadori, Milano 2002, pp. xvii-xviii.
203 M. Marin, *op. cit.*

essere fedeli ad un approccio puramente razionale e filosofico, che sa distinguersi dal religioso. Si può quasi azzardare l'impressione che, se le categorie filosofiche platoniche relative al divino sono state utilizzate in maniera sviante dallo gnosticismo, non migliore sorte è toccata alla loro rielaborazione plotiniana: per quanto nel contesto di una dialettica ben più solida (e matematizzante nel caso di Giamblico) di quella che potevano avere in mente gli gnostici, esse sono state, se non messe al servizio, perlomeno affiancate alla teurgia e a riti e credenze religiose tradizionali che erano in sincretismo ormai secolare con quelle del vicino Oriente.

Un'ulteriore conferma di questo quadro e della interpretazione qui proposta si può trovare in questa considerazione di Beierwaltes: «Si dimostra che non sono i motivi *religiosi* quelli primariamente determinanti perché venga stabilita nel sistema una relazione di nomi mitologici ad una dottrina filosofica, per esempio ad una gerarchia ontologica, per mezzo dell'etimologia, bensì lo stesso pensiero *filosofico*»[204]. Inoltre Plotino nell'occuparsi del divino (che viene a corrispondere alla sfera dei principi) preferisce parlare di σοφία e di φιλοσοφήσειν piuttosto che di θεολογία, lemma che nelle *Enneadi* non compare nemmeno; il lemma θεολογός ha solo due occorrenze[205] e con lo stesso significato che ha in Aristotele quando si parla di poeti come Esiodo ed Omero. Da Plotino il discorso dei poeti sulle cose divine viene associato al discorso dello ἱερεὺς ("sacerdote"): Plotino non si considera un θεολογός. Sebbene gli studiosi abbiano parlato spesso riguardo a Plotino di teologia in generale e di teologia negativa in particolare, ciò va fatto con la consapevolezza che un autore così attento alle parole e al linguaggio si è ben guardato da utilizzare la parola θεολογία per caratterizzare i propri discorsi e men che mai si è considerato nel novero dei θεολόγοι (poeti o filosofi che siano – egli era ben lontano dallo scrivere gli *Elementi di teologia* o la *Teologia platonica*).

Sembra ragionevole, quindi, concludere che la mistica plotiniana sia irriducibilmente filosofica e che non sia riconducibile ad alcuna religione del suo tempo, per quanto si serva preferibilmente dei miti e della cultura che erano di Platone (ma appunto proprio perché Plotino si pone come esegeta del filosofo di Atene); questo dato sarà preso in considerazione da un punto di vista teoretico nel secondo capitolo della seconda parte del presente lavoro.

[204] W. Beierwaltes, *Pensare*, cit., pp. 112-113.
[205] III 5 [50], 2, 2 e III 5 [50], 8, 21.

Capitolo secondo

Dionigi: l'Uno trino nella *Teologia mistica*

1. *Il ritorno a Plotino di Dionigi, un* redibo plenior

L'autore del *Corpus Dionysiacum* è stato oggetto di lunghe e complesse dispute: in seguito alla dimostrazione definitiva ad opera dello Stiglmayr e del Koch che questi non era il Dionigi convertito da san Paolo all'Areopago, è iniziata la ricerca di un personaggio storico già noto che potesse essere l'autore del *Corpus*. Va detto che quella che si può a ragione chiamare *questione dionisiana* non si riduce alla ricerca dell'identità dietro lo pseudonimo, ma comprende una questione ben più rilevante[206]: come si incontrano, se non nell'autore almeno nel *Corpus*, neoplatonismo e cristianesimo?

Esistono in letteratura, infatti, posizioni che si dissociano dalla ricerca dell'identità dello Pseudo-Dionigi in un personaggio già noto alla storiografia e che arrivano a sostenere che si chiamasse davvero Dionigi e che tale Dionigi sarebbe da designare come Dionigi Pseudo-Areopagita, dove lo "Pseudo-Areopagita" sta per la sua identificazione postuma e non premeditata dall'autore del *Corpus* con il Dionigi paolino[207].

Eric Perl nel suo capitolo su Dionigi in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* scrive: «there is no reason to suppose that the author must be any figure who is otherwise known to history at all»[208]. Lo studioso, come si vedrà, si è impegnato piuttosto a stabilire i rapporti del cristiano autore del *Corpus* con il neoplatonismo.

---

[206] Reale, ad esempio, imposta la questione in termini di prevalenza o eguaglianza tra platonismo e cristianesimo in Dionigi (*cf.* Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, Bompiani, Milano 2009, pp. 16-21).

[207] Per questa tradizione interpretativa, che fa capo allo Hipler, si veda M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Marzorati, Milano 1963, pp. 19-20; tale indirizzo è stato assunto e difeso più di recente da Ruh in K. Ruh, *Storia della mistica*, cit., pp. 35-46.

[208] E. Perl, "Pseudo-Dionysius the Areopagite" in L. P. Gerson (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 767n.

Ma anche una tra le più recenti proposte d'identificazione con un personaggio già noto, quella con Damascio ad opera di Carlo Maria Mazzucchi[209], di fatto s'impegna in una specifica visione del rapporto tra neoplatonismo e cristianesimo nell'autore del *Corpus*:

> L'uomo che abbiamo cercato di descrivere nei paragrafi precedenti, quando fu chiamato a reggere quale diadoco la scuola d'Atene, ebbe – immaginiamo – l'intuizione fondamentale: ribaltare l'episodio degli *Atti degli Apostoli* – nota gloria dell'Atene cristiana – e trasformare sostanzialmente il Cristianesimo nel Neoplatonismo. Con la sua immaginazione fervida e sicura costruì una trama dove, tuttavia, l'elemento autobiografico è dominante, anzi, esibito.[210]

La scelta dell'identità del falsificatore ricade su Damascio proprio perché questi è il personaggio noto che sembra più adatto al ruolo di ideatore ed esecutore di una simile macchinazione.
Nel presente paragrafo si tenterà di collocare la mistica del *Corpus* nel suo contesto storico con particolare attenzione a studi degli ultimi vent'anni come quelli di Charles M. Stang, di Ysabel de Andia e del già citato Perl. Questi autori permettono di individuare tre figure principali che hanno influito su Dionigi: san Paolo, Gregorio di Nissa e Plotino. Non che siano le uniche, ma ciascuna incarna una delle tre fonti del *Corpus*: san Paolo la fonte biblica, Gregorio la fonte patristica e Plotino la fonte neoplatonica. Ma prima di procedere è necessario rivolgersi brevemente ad uno sfondo più generale costituito dalla questione del *Platonismo dei Padri*[211] e dall'apologetica cristiana. Sulla prima questione restano magistrali le parole di Étienne Gilson:

> Per i Padri della chiesa, né la verità di fede, né il dogma che la definisce dipendono in alcun modo dalla filosofia; la fede era, per loro, l'essenziale. Quindi la formula "platonismo dei Padri" condurrebbe in una direzione assurda, se le si facesse dire che i Padri erano dei platonici. Infatti essi furono essenzialmente dei cristiani, cioè i fedeli di una religione della salvezza attraverso la fede in Gesù Cristo, e niente affatto i discepoli di un filosofo per il quale l'unica salvezza concepibile era il compenso del giusto uso della ragione.[212]

---

[209] C. M. Mazzucchi, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ" in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., pp. 707-762.
[210] *Ivi*, p. 747.
[211] Per una discussione incentrata sulle figure di Agostino e Dionigi si veda G. Madec, "Le 'Platonisme' des Pères" in Id., *Petites études augustiniennes*, IEA, Paris 1994, pp. 27-50. Lo studioso francese propende per un utilizzo apologetico del platonismo in Agostino contrapposto al vero e proprio neoplatonismo cristiano di Dionigi.
[212] É. Gilson, "Da Dionigi a Giovanni Damasceno" in Id., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. BUR, Milano 2011, p. 102.

Non va, quindi, dimenticato che il Dionigi del *Corpus* è annoverato tra i suddetti Padri e che il suo platonismo andrebbe in qualche modo visto come parte di una strategia apologetica che fu anche di Agostino[213]. Prima di citare dei passi dal *Corpus* stesso è bene accennare a come tale strategia apologetica sia stata riconosciuta da Enzo Bellini:

> Tutto ciò [la concisione con cui Dionigi tratta della Trinità e dell'Incarnazione, nonché l'assenza di riferimenti espliciti a molteplici tematiche cristologiche] si può spiegare ricordando che gli interlocutori di Dionigi sono i «greci», ai quali vuole spiegare chi è Dio e chi è Gesù Cristo; e fa di tutto per spiegarlo senza tradire la fede della Chiesa, ma anche usando la loro concezione filosofica [neoplatonica].[214]

Queste considerazioni possono gettare luce sulla mancata centralità del Cristo e della croce e sulla «totale distonia, se non addirittura contraddizione con» Paolo, denunciate da Reale[215]. Si vedrà che il Paolo che ha in mente Dionigi è tanto il Paolo che non vive più ma nel quale è Cristo a vivere quanto il Paolo dell'Areopago, che parla ai greci con le parole e la razionalità greche; di conseguenza, Cristo e la Croce sono presenti nella misura in cui l'impegno apologetico dionisiano lo concede. Che Dionigi si serva del neoplatonismo per scopi superiori al neoplatonismo stesso emerge dai seguenti passi:

> Μὴ τοῦτο οἴου νίκην, ἱερὲ Σώπατρε, τὸ εἰς θρησκείαν ἢ δόξαν ὑβρίσαι μὴ ἀγαθὴν φαινομένην· οὐδὲ γάρ, οὐδ' εἰ κεκριμένως αὐτὴν ἐξελέγξεις, ἤδη τὰ Σωπάτρου καλά· δυνατὸν γὰρ καὶ σὲ καὶ ἄλλους ἐν πολλοῖς τοῖς ψεύδεσι καὶ φαινομένοις, ἓν ὂν καὶ κρύφιον, τὸ ἀληθὲς λανθάνειν. Οὐδὲ γάρ, εἴ τι μὴ ἐρυθρόν, ἤδη λευκόν· οὐδέ, εἴ τις μὴ ἵππος, ἐξ ἀνάγκης ἄνθρωπος. Οὕτω δὲ ποιήσεις ἐμοὶ πειθόμενος· ἀφέξῃ μὲν τοῦ καθ' ἑτέρων λέγειν, ὑπὲρ ἀληθείας δὲ ὄντως ἐρεῖς, ὡς πάντη εἶναι ἀνεξέλεγκτα τὰ λεγόμενα.[216]

---

[213] *Cf. ivi*, p. 103.
[214] E. Bellini, "Saggio introduttivo" in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 55. Si veda a sostegno di ciò, sebbene da una prospettiva più generale sull'apologetica nell'età patristica, il capitolo *The Apologetic Tradition* in G. O'Daly, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 39-52.
[215] Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., pp. 28-29.
[216] Si cita il testo greco dei volumi B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, de Gruyter, Berlin 1990 (*de divinis nominibus*), G. Heil e A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II*, de Gruyter, Berlin 1991 (*de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*). Nell'ordine si riporteranno la sigla dell'opera (DN=*de divinis nominibus*, CH=*de coelesti hierarchia*, EH=*de ecclesiastica hierarchia*, MT=*de mystica theologia*, Ep.=*epistulae*), capitolo (o lettera nel caso di Ep.) indicato con numero romano, paragrafo e numeri di pagina, qualora non segua alla traduzione l'indicazione del traduttore essa è di Scazzoso (Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit.). Ep. VI: «Non credere, o venerando Sosipatro, che sia una vittoria l'insolentire contro una religione o una opinione che non sembri buona. Infatti,

> Σὺ δὲ φῂς λοιδορεῖσθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πατραλοίαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ. Καίτοι πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς ἦν ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας. … τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένῃ πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφίᾳ καὶ πρὸς τοῦ θείου Παύλου σοφίᾳ θεοῦ κεκλημένῃ, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους.[217]

Nella riga successiva all'ultima citata compare la frase subordinata finale ἵνα μὴ τὴν ἄλλων ἢ τὴν αὐτοῦ παρὰ τὸ δοκοῦν ἐξελέγχοιμι δόξαν[218]. Essa è un chiaro rimando a οὐδ' εἰ κεκριμένως αὐτὴν ἐξελέγξεις: confutare l'opinione o la religione dell'altro non porta nulla alla propria. Ciò che veramente conta è εἶναι ἀνεξέλεγκτα τὰ λεγόμενα, ossia l'inconfutabilità del discorso con cui si difende la propria. E come si può difendere la religione cristiana in modo più inconfutabile che con i mezzi stessi dell'avversario? Ma è proprio questo che il tale Apollofane chiama πατραλοίαν: τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας. La coerente risposta dionisiana getta luce sul "platonismo di Dionigi": sono i greci a usare τοῖς θείοις ἐπὶ τὰ θεῖα, dove τοῖς θείοις sono φιλοσοφία e σοφία θεοῦ (che sono modi di chiamare la stessa cosa, ossia la τῶν ὄντων γνῶσις) e τὰ θεῖα sono τὸ θεῖον σέβας. Insomma, nella prospettiva di Dionigi – come in quella di Agostino del resto[219] – la sapienza dei cristiani è l'unica vera filosofia e ogni vero filosofo dovrebbe giungervi (πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους). Queste parole rilevano tutto il loro significato se si pensa che il neoplatonismo paganizzante si era presentato in quei secoli come la religione divina e la vera filosofia ed era proprio a questo fenomeno che il "platonismo dei Padri" doveva far fronte.

---

neppure se tu la confuterai a ragion veduta, il parere di Sosipatro sarà per questo migliore. È possibile infatti che tu e gli altri, in mezzo a tante falsità e apparenze, non vediate la verità, che è una e nascosta. L'oggetto che non è rosso non è per ciò stesso bianco, e la creatura che non è cavallo non è necessariamente uomo. Obbedendo a me, agisci in questo modo: astieniti dal parlare contro gli altri, ma difendi la verità in maniera che le cose dette da te siano completamente irrefutabili».

[217] Ep. VII 2, 1080A-B: «Tu mi dici che il sofista Apollofane mi calunnia e mi chiama patricida in quanto mi servo empiamente delle cose dei greci contro i greci. Eppure sarebbe esatto che noi dicessimo a lui che i greci si servono empiamente delle cose divine quando tentano di espellere la religione divina a opera della sapienza di Dio. […] Infatti, mediante la conoscenza delle cose, giustamente chiamata da lui filosofia e dal divino Paolo sapienza di Dio, i veri filosofi avrebbero dovuto risalire alla Causa degli esseri e della loro conoscenza».

[218] Ep. VII 2, 1080B: «per non confutare, contrariamente al mio proposito, né l'opinione degli altri né la sua [di Apollofane]».

[219] *Contra Iul.* 4, 14, 72.

Queste considerazioni sulla strategia apologetica di Dionigi permettono di ricollegarsi all'influenza paolina su tale strategia, con le parole di Stang:

> If we return now [dopo aver considerato l'influenza su Dionigi della figura biblica di san Paolo nel contesto del cristianesimo orientale dell'epoca] to the question of whether Dionysius is *really* a Christian or *really* a Neoplatonist, we can safely answer that he is both. But he is both insofar as Neoplatonism is the residuum of what Paul calls the "wisdom of God". And just as Paul called attention to that divine residuum and admonished his Athenian audience to repent of their folly in preparation for judgement, so too Dionysius calls attention to the same divine residuum in Neoplatonism and admonishes his antagonist to "learn the truth, which is above [human] wisdom, of our religion" [Ep. VII, 3, 1081C].[220]

Lo studioso, infatti, nel suo *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite* mette a frutto un approccio al *Corpus* analogo sia a quello adottato da Marin con Plotino che quello assunto nella presente ricerca[221]. Come Marin, Stang ha collocato Dionigi nel contesto religioso della sua epoca; in consonanza con l'individuazione qui proposta di un elemento unitario della tradizione mistica nell'antropologia, Stang ha inaugurato una nuova prospettiva sulla pseudonimia di Dionigi incentrata sulla categoria di *antropologia negativa*, che viene a costituire un necessario complemento della teologia negativa esplicitamente formulata da Dionigi. Per Stang, Dionigi – sulle orme di Paolo che si spoglia della propria identità per rivestirsi di Cristo – mette in atto la pratica di scrivere il *Corpus* come se in lui non vivesse più Dionigi ma Dionigi Areopagita, quel Dionigi convertito da Paolo. L'autore del *Corpus* si fa Areopagita per essere davvero discepolo di Paolo. Stang a favore di questa prospettiva adduce una più generale interpretazione della scrittura sotto pseudonimo come esercizio spirituale nel quadro del cristianesimo orientale tardoantico; lo studioso sostanzia questa prospettiva mediante la discussione di due casi, quello di Giovanni Crisostomo e del suo rapporto con Paolo e quello della figura dello stesso Paolo in *Vita e miracoli di Thekla*[222]. Il Crisostomo nelle sue omelie parla come se fosse in effettiva corrispondenza con un Paolo vivo e si impegna, da bravo discepolo, ad incarnare per i suoi ascoltatori il proprio maestro affinché, ascoltando lui, ascoltino Paolo (così come l'autore del *Corpus* voleva essere Dionigi

[220] C. M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford 2012. Nel discutere il passo citato si richiameranno le acquisizioni dello studio di Stang più rilevanti per il presente lavoro.
[221] *Cf. supra*, «Questioni di metodo».
[222] Si tratta di una parafrasi risalente al V secolo di un apocrifo del II secolo.

Areopagita per i suoi lettori). D’altra parte, il Paolo che compare come personaggio in *Vita e miracoli di Thekla* non esprime la dottrina che si trova nelle sue lettere (o, perlomeno, non lo fa con le stesse parole), ma dà voce ai dogmi dei concili dell’età d’oro della patristica. In maniera analoga l’Areopagita del *Corpus* parla da ateniese del tempo di Proclo e non di Paolo. Questa attualizzazione del passato o, meglio, questa presenza delle figure dell’età apostolica in epoca successiva ha come suo fondamento la credenza nella *comunione dei santi*. A sostegno delle tesi di Stang va detto che questa nozione di origine patristica è attestata anche nel *Corpus* stesso, quando si parla dei riti dedicati a coloro che sono morti “in odore di santità”:

> Ἔσται γὰρ αὐταῖς ἴσως ὄφελος ὁρώσαις τὸν ἱερῶς τετελειωμένον ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς ἀναρρήσεως ὡς <u>κοινωνὸν</u> ὄντως ὄντα <u>τῶν ἀπ᾽αἰῶνος ἁγίων</u> ἱερῶς ἀνακηρυττόμενον. Καὶ τάχα καὶ αὐταὶ πρὸς τὴν ὁμοίαν ἔφεσιν ἥξουσι καὶ πρὸς τῆς λειτουργικῆς ἐπιστήμης ἐκδιδαχθήσονται μακαρίαν ἀληθῶς εἶναι ἐν Χριστῷ τελείωσιν.[223]

Insomma, Paolo di Dionigi non sarà il Paolo delle lettere paoline, ma – se quanto sostenuto da Stang è corretto – di sicuro si tratta di una figura biblica che fu parte integrante della spiritualità cristiana dell’epoca. Tale figura è un esemplare di negazione di sé che ha una valenza *mistica* per chi la pratica ed una valenza *anagogica* per chi vi è reso partecipe per opera degli scritti di epigoni[224] del calibro di Giovanni Crisostomo e di Dionigi. La negazione di sé, nell’*itinerarium hominis in Deum*, è ciò che si colloca tra la teologia negativa e la teologia mistica, che si esprime con la teologia superlativa[225] o col silenzio e l’ignoranza. Questa κένωσις dell’umano è una

---

[223] EH, VII 3.3, 557D-560A: «Infatti, sarà forse utile per loro vedere che colui che ha finito santamente la vita, in seguito alla proclamazione dei ministri è ammesso per sempre e santamente nella *comunione eterna dei santi*; e forse anch’essi arriveranno a un simile desiderio e grazie alla scienza dei ministri impareranno a conoscere quale vera felicità sia la *morte in Cristo*» (corsivi miei).

[224] Non è più il Crisostomo a vivere ma Paolo vive in lui e similmente non è più l’autore del *Corpus* a vivere ma Dionigi Areopagita, a sua volta discepolo di Paolo. Ma, se lo stesso Paolo non vive più ed è Cristo a vivere in lui, farsi discepoli di Paolo e lasciarlo vivere in sé non è che una via di accesso alla *imitatio Christi* e alla comunione dei santi (*cf.* C. M. Stang, *op. cit.*, pp. 75-76).

[225] Si tratta della teologia dell’ὑπερ- che si applica ad ogni attributo di Dio per indicarne l’eminenza (ἡ ὑπεροχή): τῶν μετ᾽ αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων (MT V 1048B: «quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono dopo di lei, non affermiamo né neghiamo lei; dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l’eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell’universo»). Significativamente Dionigi non la applica ai nomi divini di Padre, Figlio, Spirito Santo, Amore e Uno, riconoscendo in essi i nomi più eminenti (tutti esplicitamente usati dalla Sacra Scrittura, a differenza di Bene e Bello che sembrano più che altro inferiti da essa mediante un’esegesi platonizzante) e non dei semplici attributi o partecipazioni in sé. Infatti che Dio sia uno solo è la prima delle dieci parole nell’*Esodo* e nel *Deuteronomio*, i nomi

risposta alla κένωσις del Figlio[226], e in essa consiste la ἐν Χριστῷ τελείωσιν del passo appena citato. L'*itinerarium hominis in Deum* è una risposta colma di ἔφεσις[227] all'*itinerarium Dei in hominem* intrapreso dal Figlio dell'Uomo.

Si può ora passare alla considerazione dell'influenza di Gregorio Nisseno su Dionigi, che riguarda appunto la κένωσις dell'umano:

> Rispondendo all'«uscita» dell'Uno, che ha preso l'iniziativa, […] svaniscono immagini e idee; «c'è un blocco dei sensi», abbandono dell'intelligenza radicalmente impotente e di qualsiasi attività cognitiva [notte oscura dello spirito?], totale in-conoscenza per abbandonarsi a Colui che trascende la luce e sorpassa qualsiasi conoscenza nella sua irriducibile alterità. Si riconosce in tutto questo la ricchezza del platonismo debitamente battezzato e dell'esperienza mistica di un Gregorio di Nissa. Ma in Dionigi il cancellamento delle capacità umane è più spinto che nei predecessori.[228]

Nonostante le somiglianze, la radicalizzazione dionisiana della mistica nissena permetterà, in seguito, di cogliere il ritorno a Plotino operato da Dionigi, ritorno che però arricchisce e "corona di spine" il neoplatonismo originario. Nel suo recente studio *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, de Andia mette in parallelo l'esegesi mistica della salita mosaica al monte Sinai di Dionigi con quelle di Filone d'Alessandria e Gregorio di Nissa muovendo da quattro punti di comparazione – le tappe dell'ascesa, il luogo in cui si trova Dio, la tenebra in cui entra Mosè e la visione o iniziazione di Mosè[229]. Le affinità maggiori emergono nell'inconoscibilità di Dio simbolizzata dalla tenebra, sebbene per Filone e Gregorio si tratti ancora dell'essenza di Dio e non della sua *superessenza*. Non si può, secondo la de Andia, ridurre i prefissi superlativi dionisiani a una mera differenza di stile rispetto agli altri scrittori teologici. Tra la tenebra filoniana e quella gregoriana sta la disputa trinitaria con Eunomio, di cui Dionigi raccoglie i frutti. Eppure, quanto alla

---

delle tre ipostasi trinitarie si trovano al cuore dei vangeli e della liturgia, e che Dio è amore è chiaramente annunciato e insegnato da Giovanni nella sua prima lettera. Pare, dunque, che l'autore del *Corpus* non solo abbia saputo cogliere l'eminenza di questi nomi divini su tutti gli altri (che è tale da dispensarli dall'ὑπερ-) ma l'abbia fatto restando fedele al principio di non considerare altra fonte che la Parola di Dio, la Scrittura (*cf.* DN I 1).

226 *Cf.* P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 208-209. A margine si può notare che, di fatto, la ἐν Χριστῷ τελείωσιν consiste nell'εἰς τέλος ἀγαπᾶν (amare fino alla fine) in libera e amorosa risposta al comandamento di amarci come ha ci amato Cristo (*cf.* Gv 15, 12).

227 Termine già adottato da Plotino (*cf. supra*).

228 J. Liébaert *et al.*, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, tr. it. Queriniana, Brescia 1998, pp. 462-463.

229 Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden 1996, pp. 303-373. Di seguito si riportano i risultati che interessano il presente lavoro.

visione finale, si coglie uno iato tra Dionigi e i suoi predecessori: in Filone e Gregorio la visione è visione di qualcosa di intellettivo-spirituale, mentre il Mosè-intelletto di Dionigi nell'estasi[230] trascende se stesso per unirsi al Dio sconosciuto perché inconoscibile. Nonostante ciò de Andia, seguendo J. Daniélou, riconosce una triplice contemplazione in Dionigi sotto l'influenza gregoriana: liturgica nella *Gerarchia ecclesiastica*, scritturistica nei *Nomi divini* e "paradigmatica" nella *Teologia mistica*. Infine, è bene ricordare che nell'introduzione del suo studio de Andia aveva contestualizzato l'unione a Dio dionisiana proprio mediante un confronto con Plotino e col Nisseno[231], ed è proprio con la vicinanza di Dionigi a Plotino che si spiegano le differenze con Filone e Gregorio appena emerse.

La collocazione di Plotino (soprattutto delle sue dottrine e della loro ricezione) nella disputa tra Eunomio e Gregorio è stata ricostruita da Massimiliano Zupi:

> Infatti è l'esito mistico della teologia gregoriana e plotiniana che consente loro, a differenza di Eunomio, di pensare in maniera adeguata l'origine, nella sua equivocità; dall'altra, […] si comprende la differenza tra Plotino e Gregorio e, inversamente, il motivo della somiglianza tra Eunomio e Plotino. Differente da Plotino, infatti, è la nozione di unione mistica di Gregorio: all'ascesa all'uno corrisponde la discesa dell'uno. In ciò consiste, in generale, la distinzione tra la mistica platonica e quella cristiana. L'amore non è, come in Plotino, unilaterale unificazione nell'uno, ma è, cristianamente, amore pasquale, ossia trapassare reciproco di ascesa e discesa […]. Nell'enosi mistica plotiniana, la differenza è assorbita nell'assoluta identità: in ciò risiede la ragione profonda della somiglianza tra teologia plotiniana e quella eunomiana, entrambe subordinazioniste. A differenza di Plotino ed Eunomio, invece, la teologia gregoriana, grazie al suo carattere pasquale, cioè di reciproco trapassare, è caratterizzata dalla conservazione della differenza, sia a livello intradivino (tra Padre e Figlio) sia a livello economico (tra increato e creato).[232]

Plotino sa tenere uniti l'Uno e l'Intelletto, dovendo però ridurre il secondo ad attività del primo ad esso subordinata[233], mentre Eunomio propone un subordinazionismo senza unità. Identità e differenza trovano, invece, una conciliazione in Gregorio.

---

[230] L'estasi è, in ogni caso, riconosciuta dalla de Andia come un qualcosa di comune ai tre autori, sebbene declinato diversamente.
[231] Y. de Andia, *op. cit.*, pp. 4-19.
[232] G. Bonaccorso (a cura di), *op. cit.*, pp. 232-233.
[233] *Cf. supra.*

Dionigi si inserisce in modo del tutto particolare in questo quadro: la sua è, come si vedrà, una mistica plotiniana dell'ascesa, eppure egli non rinuncia all'amore pasquale e al discendere di Dio τὰ πάντα ἐν πᾶσι[234]. La mistica plotiniana di Dionigi è risposta alla discesa gerarchica di Dio, di cui il *Gesù superessenziale* è principio[235]. Che la gerarchia sia una discesa atta a preparare l'ascesa è chiaramente detto: Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα[236].
Inoltre, che in Dionigi ci sia un ritorno a Plotino è una delle tesi principali di Perl sia per quanto riguarda la mistica:

> Dionysius' 'mysticism' is thus arguably closer to that of Plotinus than to that of Proclus, in that Dionysius calls for and attempts to articulate an immediate union of the soul with the God beyond being. Moreover, Dionysius repeatedly adopts Plotinus' principle that in order to attain this we must 'take away all things'.[237]

che in una prospettiva d'insieme:

> One of the most striking features of Dionysius, and one of the ways in which he is, perhaps, closer in spirit to Plotinus than to Proclus despite his strong textual dependence on the latter, is the way in which he cuts through the elaborate technicalities of fifth-century Athenian Platonism to articulate what is most essential, although not always explicitly stated, in it […]. Dionysius assimilates these insights into a Christian vision by understanding Christian ideas such as creation, incarnation, divine love, sacramental liturgy and union with God in terms of these Platonic philosophical principles, and thus offers a Platonic interpretation of Christianity. In so doing, he detaches Platonic metaphysics and spirituality from the pagan *cultus* with which it was bound up in thinkers such as Iamblichus and Proclus, and incorporates it rather into Christian worship and belief.[238]

Basterà, in questa sede, riportare due passi dionisiani particolarmente rilevanti a conferma della lettura di Perl:

---

[234] DN I 7, 596C.
[235] *Cf.* EH I 2 e TM III.
[236] CH III 2, 165A: «Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione».
[237] E. Perl, *op. cit.*, p. 784.
[238] *Ivi*, p. 787.

Infatti, noi non diciamo che l'essere-in-sé è una sostanza divina o angelica che causa l'esistenza di ogni essere – soltanto lo stesso Essere soprasostanziale è il principio, la sostanza e la causa dell'esistenza di tutte le cose –; non diciamo che vi è qualche altra divinità che genera la vita tranne la vita superdivina, causa di tutti gli esseri che vivono e della vita-in-sé, né, per dirla in breve, diciamo che ci sono sostanze ed essenze principali che danno origine agli esseri – alcuni le hanno dichiarate inconsideratamente dèi e creatori degli esseri, dèi che, per dirla veramente ed esattamente, essi non conobbero e nemmeno i loro padri in quanto non esistevano –, ma che l'Essere-in-sé e la Vita-in-sé e la Divinità-in-sé è principalmente e divinamente e causalmente l'unico principio e causa sopraprincipale e soprasostanziale di tutte le cose (Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτοεῖναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων, ὅσα ζῇ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἅς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὕς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ «ᾔδεισαν», ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν». Ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν).[239]

L'Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. E dimostrano che le cose superiori sono fatte per provvedere a quelle inferiori e le uguali per contenersi a vicenda e quelle inferiori per una conversione più divina verso le superiori. Perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*, come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell'amato perché infinitamente amabile. Io oso dire, per la verità, anche che l'autore di tutte le cose, per amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua Bontà amorosa va fuori di sé (Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆςκαὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι· «Ζῶ ἐγώ», φησίν, «οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός». Ὡς

[239] DN XI 6, 953C-956A.

ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν ὡς σφόδρα ἀγαπητήν. Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι᾽ ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται)[240].

Nel primo Dionigi prende esplicitamente le distanze dalla metafisica politeista del neoplatonismo pagano, mentre nel secondo stravolge l'eros platonico alla luce dell'agape cristiano. È, infatti, inconcepibile da un punto di vista neoplatonico parlare di un eros del Principio verso le cose che da esso derivano perché, come ha rilevato Hadot nell'Introduzione alla propria traduzione del ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ plotiniano, eros a qualsiasi livello gerarchico è amore del Bene come inesausto e insaziabile desiderio a causa della sua mancanza[241]. Che senso avrebbe un eros del Bene[242] verso ciò che manca di esso?

Emerge, invece, nell'amore dionisiano la dimensione pasquale di cui parla Zupi, ossia la compresenza di movimento ascensivo e discensivo. Ma, se l'amore divino è ciò che fa essere tutte le cose, esso è sempre pregresso rispetto alla risposta d'amore dell'uomo, come quella di Paolo nel testo citato. La gerarchia è lo sfondo, espresso con le rinnovate categorie procliane di manenza, processione e conversione[243], in cui ha luogo una mistica platonica che ritorna al neoplatonismo delle origini arricchita dall'esperienza religiosa cristiana e dell'agape che la caratterizza. Si ha, quindi, che, nonostante Dionigi faccia uso di nozioni e dottrine giunte nella sistemazione e nel lessico procliani, l'influenza di autori come Plotino, Gregorio di Nissa e san Paolo risulta maggiormente determinante di quella di Proclo stesso. La mistica di Plotino, proprio per la sua collocazione al di là di qualsiasi religione dell'epoca[244], si deve essere prestata bene alla rielaborazione di Dionigi, la cui opera di cristianizzazione si è esercitata più sulla struttura metafisica della realtà che sulla mistica in quanto tale. Il rivoluzionario passaggio da eros ad agape in seno al neoplatonismo ad opera di Dionigi, che segna la nascita del neoplatonismo cristiano e fa di Dionigi il padre della mistica cristiana, sembra aver coinvolto solo il rapporto tra Principio e principiati e non l'esperienza mistica[245]. Per l'ingresso definitivo dell'agape nell'esperienza mistica

---

240 DN IV 13, 712A-B. Per le relative considerazioni di Perl si veda E. Perl, *op. cit.*, p. 776.
241 *Cf.* Plotino, *Traité 50*, cit., pp. 80-81.
242 Genitivo soggettivo.
243 *Cf.* Dionigi, *Mistica teologia e Epistole 1-5*, a cura di M. Andolfo, ESD, Bologna 2011, p. 112.
244 Si veda *supra*, il paragrafo 3 del capitolo di questa ricerca dedicato a Plotino.
245 L'amore estatico di Paolo è l'eros di chi ascende all'Uno, la novità dell'estasi amorosa dell'Uno verso tutte le cose (culminante nell'Incarnazione) e lo spezzarsi dell'asimmetria costituiva dell'eros platonico si limita a qualcosa di pregresso all'esperienza mistica in cui l'Uno resta immobile. Come si vedrà, nella mistica cristiana successiva Dio non solo crea per amore e abita il creato ma esce da sé per unirsi amorosamente all'uomo: l'estasi amorosa non è più solo

sarà necessario attendere Meister Eckhart[246]. Eppure, si può a ragion veduta concludere questo paragrafo con le parole di Michele Schiavone: «Ascesa che è essenzialmente una contemplazione, culminante nell'unione estatica, e che si serve della gerarchia come di una indispensabile mediazione del rivelarsi soteriologico del Principio divino. In tal modo lo Pseudo Dionigi traduce in termini autenticamente cristiani l'ideale di Plotino, di una mistica contemplativa e divinizzante nell'ascesi più radicale da ogni vincolo mondano e sensibile»[247].

2. *Henosis cristiana: tenebra e celebrazione della* Τριὰς ὑπερούσιος

Nel titolo del paragrafo si è voluto concentrare quanto di più dissimile vi è tra il trattato 9 di Plotino e la *Teologia mistica*, eppure si parla di *henosis cristiana*. Questo perché, come si è appena letto in Schiavone, l'esperienza mistica di Plotino è presente come il testo in lingua originale nella sua traduzione: il suo messaggio è ricollocato e ripensato, ma è proprio grazie a questo procedimento che si trova ad essere trasmesso da una cultura ad un'altra[248].

Tale esperienza mistica è oggetto dei primi due capitoli della *Teologia mistica,* nel terzo l'autore stesso colloca il trattato nell'ambito del *Corpus* e delle altre teologie, infine il capitolo quarto mette in opera la negazione delle cose sensibili e il cinque la negazione delle cose intellegibili. Il presente paragrafo si soffermerà sui passi più rilevanti in questa sede; essi si trovano tutti nei primi due capitoli ad eccezione di un passo del quinto, nel quale vengono negate le nozioni usate dalla teologia trinitaria – tale passo è fondamentale per "comprendere" la Τριὰς ὑπερούσιος a cui Dionigi rivolge una preghiera nell'*incipit* del trattato[249].

Prima di procedere, sarà utile ribadire che il trattato mistico non è parte di un blocco separato dalle *Gerarchie* assieme ai *Nomi divini*, ma esso trova nelle *Gerarchie* il suo sfondo e collabora con la totalità del *Corpus* alla fondamentale ed unitaria missione anagogica[250]. Si potrebbe pensare al seguente parallelismo per comprendere come apologia e anagogia siano due assi portanti del

---

principio gerarchico-metafisico ma anche unione amorosa nell'evento mistico in Eckhart, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce (*cf.* i significati di *inabitazione* nel paragrafo 1 del capitolo di questo lavoro dedicato ad Edith Stein).

[246] Si rimanda al capitolo successivo. Non si vuole comunque sostenere che Eckhart sia stato il primo.

[247] M. Schiavone, *op. cit.*, p. 240.

[248] Si potrebbe azzardare la seguente lettura: come nel resto del *Corpus* Dionigi si serve di Proclo per difendere in modo inconfutabile la Verità, così nella *Teologia mistica* si serve dei dogmi e della Sacra Scrittura per giustificare la mistica come era in Plotino, ossia quando essa – pur essendo neoplatonica – non era pagana. Per Dionigi si sarebbe quindi trattato di ricondurre il divino al divino (vedi *supra*).

[249] MT I 1, 997A-B.

[250] *Cf.* A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 31. Sempre in questa direzione si veda *ivi*, pp. 160-161.

Corpus: l'agostiniano *De civitate dei* confuta i pagani e difende i cristiani (parte apologetica) per esortare i pagani a fare il loro ingresso nella Chiesa (parte anagogica), il *Corpus* difende inconfutabilmente la sapienza di Dio dei cristiani per farsi collaboratore di Dio nel santificare e unificare (ἡ πρὸς θεὸν ἀναγωγὴ[251]).

Passando ai rapporti tra le teologie, posta l'unitarietà apologetico-anagogica del *Corpus* – sebbene ci sia chi, come nota Bellini, «*ha pensato che "Teologia mistica" potrebbe essere il titolo di tutto il corpus*»[252] – vanno tenute presenti le parole di Alfredo Brontesi:

> Il teologo, se vuole veramente conoscere Dio, non deve fermarsi a nessuna affermazione e negazione di Dio: perché, in fondo, tutto (anche i concetti e le parole più geniali) ha valore di simbolo, di segno, in rapporto a Dio. Se è così, la teologia simbolica si qualifica come una chiave di interpretazione e un metodo, che devono arrivare al midollo di ogni studio di Dio. Ma, d'altra parte, la liturgia vive del simbolo, è [teurgia] simbolica. Oramai vediamo come la anagogia unifica e vivifica tutto l'universo dionisiano: la santità e la scienza vogliono Dio, che però è raggiungibile solo nel simbolo; ora il simbolo è anagogico, conduce in alto.[253]

Insomma, *tutto è segno*, segno di Dio. Si è già raggiunta un'acquisizione plotiniana: si può parlare dell'Uno solo per μιμήματα. Prendendo fino in fondo questa direzione si giunge a dire che persino la teologia superlativa è simbolica, e questo pare corretto nella misura in cui non si dimentica che vi è un uso più tecnico per quale la teologia simbolica è la parte della teologia affermativa dedicata ai nomi sensibili di Dio[254]. D'altro canto, nel capitolo terzo vengono sintetizzate le opere di teologia affermativa partendo dalle sovraintellettuali *Istituzioni teologiche* (opera di teologia trinitaria e di cristologia non pervenuta), passando per gli intellettuali *Nomi divini*[255] e concludendo nella

---

[251] CH IX 2, 260B.
[252] Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 600.
[253] A. Brontesi, *op. cit.*, p. 92.
[254] *Cf.* E. Stein, *Vie*, cit., p. 33. Infatti nomi intellegibili e spirituali sono oggetto dei *Nomi divini.* In ogni caso, la Stein riconosce la presenza della teologia simbolica alla sommità della gerarchia delle teologie nel sostenere che il teologo mistico (Dio) è anche il teologo simbolico originario (*cf. ivi*, p. 70). Per ulteriori chiarimenti si rimanda al capitolo di questo lavoro dedicato alla Stein. Inoltre, per una discussione generale delle tre vie in termini di causalità, negazione ed eminenza, si veda F. O'Rourke, "The *triplex via* of naming God" in *The Review of Metaphysics*, 69 (March 2016), pp. 519–54.
[255] Il cui metodo è ripreso nell'esegesi dei nomi angelici nella *Gerarchia celeste.*

sensibile *Teologia simbolica*[256] (anch'essa non pervenuta); esse sono in ordine di brevità, che è vista come prossimità all'ineffabilità superdivina. Vale la pena notare che la teologia percorre le tappe percorse da Mosè nell'ascesa al Sinai: la negativa nello stesso ordine negando prima le cose sensibili e i loro nomi, poi quelle intellegibili e i relativi nomi, e infine negando le stesse nozioni della teologia trinitaria e della cristologia; l'affermativa discende secondo le medesime tappe (che sono quelle della processione delle gerarchie celeste o intellegibile ed ecclesiastica o sensibile dalla Tearchia sopraessenziale) ma in ordine inverso. Riemerge la già osservata distinzione tra mistica e gerarchia, amore umano e amore divino, risposta e vocazione[257].

È proprio l'immagine di Mosè che ascende al Sinai ad essere una sintesi biblica delle immagini plotiniane di Minosse e del sacerdote che entra nel sacrario. Ma prima di arrivare a questo è bene cominciare dall'*incipit* del trattato.

Esso consiste in una preghiera rivolta alla Trinità, l'unica del *Corpus* sebbene anche i *Nomi divini* e la *Gerarchia celeste* comincino la trattazione della loro materia con una preghiera[258]. Alla Τριὰς sono rivolti i seguenti vocativi ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας[259]. I primi tre sono ottenuti con l'usuale procedimento della teologia superlativa ma non va dimenticato che l'aggettivo ὑπεράγαθος è già presente in Plotino in riferimento all'Uno[260], che tra l'altro è chiamato "dio" solamente quando Plotino offre l'esegesi del paragone del sacrario – per non parlare dell'insistenza con cui l'Uno è considerato superiore all'οὐσία nei trattati presi in analisi nel capitolo precedente. L'originalità dionisiana non è quindi negli aggettivi utilizzati ma nel loro caso, il vocativo: per Plotino non avrebbe alcun senso pregare con le parole l'Uno[261]. Ma l'uso del vocativo è reso possibile dalla sostituzione dell'ἕν con quella Τριάς, che è «eforo della Sapienza di Dio dei Cristiani»[262] dove il magistrato spartano (l'eforo, analogo del censore romano) diviene metafora della garanzia di provenienza divina che caratterizza la sapienza cristiana[263]. Dionigi trasferisce le prerogative dell'Uno neoplatonico alla Trinità per rendere la propria preghiera

---

256 Il cui metodo è verosimilmente ripreso nella *Gerarchia ecclesiastica*. Ai temi di questo trattato si fa un chiaro riferimento nel capitolo primo della *Teologia mistica* mediante la raccomandazione di non divulgare ai non iniziati (*cf.* MT I 1-2, 1000A e l'interpretazione del passo da parte di Matteo Andolfo in Dionigi, *Mistica teologia*, cit., p. 244n).
257 *Cf.* gli angeli e la chiamata dei popoli a Dio in CH IX. Se la valutazione negativa (accuse di clericalismo e dogmatismo) della distinzione tra gerarchia e mistica pare poco consona per un approccio scientifico ai testi, va comunque riconosciuto a Vannini di averla chiaramente colta (*cf.* M. Vannini, *Storia della mistica*, cit., pp. 123-124).
258 Come segnala Bellini in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 618n.
259 MT I 1, 997A.
260 VI 9 [9] 6, 40.
261 In V 1 [10] 6, 8-12 Plotino esorta a pregare l'Uno, ma tale esortazione si accompagna all'immagine del sacrario e come il vero tempio è un tempio invisibile così la vera preghiera è al di là delle parole e consiste nella *fuga di solo a Solo* (*cf.* VI 9 [9] 11, 16-51).
262 Traduzione mia.
263 *Cf.* l'analisi di Ep. VII, 2, 1080A-B svolta *supra*.

tale, ma anche per mostrare che alla Trinità si può accedere con la mistica dell'Uno. Brontesi nel commentare tale preghiera fa emergere i tratti comuni all'esperienza dell'Uno e all'esperienza di Dio: «Anche Dante prega, come Dionigi che ogni nube [conoscenza] venga tolta: ciò che è conoscenza per noi, è nube per Dio, è ostacolo per vedere Dio. L'esperienza di Dio, non è concettuale né verbale»[264]. L'esperienza di Dio è θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος[265] come lo è l'esperienza dell'Uno: l'Uno di Dionigi è l'Uno che si rivela Trinità al di là del dogma trinitario in quanto al di là nella nozione di οὐσία con cui è formulato.
Un altro passo in cui mistica plotiniana e cristianesimo si incontrano è il seguente:

> τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ. Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δέ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους.[266]

πάντα ἀφελὼν richiama letteralmente l'ἄφελε πάντα plotiniano e Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ non può non ricordare la proibizione eleusina che compare nel trattato 9 di Plotino: τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους[267]. La fine del passo è speculare all'esclusione da parte di Plotino dei quei filosofi che non sanno elevarsi al di là delle realtà corporee[268], ma con la differenza che in questo caso i non iniziati si fermano ἐν τοῖς οὖσιν e non riconoscono nulla ὑπὲρ τὰ ὄντα – se Plotino escludeva gli epicurei e gli stoici, Dionigi esclude anche gli aristotelici (lasciando solo i platonici – similmente Agostino riconosce i platonici come gli unici interlocutori privilegiati dei cristiani nel *de civitate dei*). Va poi detto che l'iniziazione di cui si parla è quella cristiana. Ma questo non è l'unico elemento cristiano nel passo, come nota Andolfo:

> Secondo Vannini, nella *Mistica teologia* è assente il concetto della generazione del Verbo nell'anima umana. Invece, io ritengo che ad essa si accenni – sia pure in quel modo sfumato con

---

[264] A. Brontesi, *op. cit.*, p. 142. Prima del passo citato Brontesi fa esplicito riferimento alla dottrina e alla mistica dell'Uno (*ivi*, p. 141).
[265] V 3 [49] 10, 42: «solo un tocco, o un contatto ineffabile e inconcepibile» (trad. Faggin).
[266] MT I 1-2, 1000A: «nel tuo abbandono incondizionato, assoluto e puro al raggio sovraessenziale della tenebra divina elimina tutto, e una volta staccatoti da tutto lasciati portare verso l'alto. Bada che nessuno dei non iniziati ascolti: mi riferisco a coloro che rimangono prigionieri delle realtà, che pensano che nulla esista in modo sovraessenziale al disopra degli esseri» (trad. Lilla).
[267] VI 9 [9] 11, 2.
[268] *Cf.* VI 9 [9] 5, 1-5.

cui Dionigi tratta tutto ciò che ha a che fare con la cristologia – allorché in *Mistica teologia* I 1 si menziona il raggio di luce sovraessente che proviene dall'oscurità divina [τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα del passo in analisi] e che "si fa incontro" al movimento di ascesa dialettica del mistico. Si è già detto, infatti, che il "raggio" indica il Verbo e, siccome la dottrina della generazione del Verbo nell'anima umana è presente nei Padri greci precedenti e assume significato mistico principalmente in Gregorio di Nissa, in continuità con il quale si pone la mistica speculativa dionisiana, ciò mi induce a coglierne qui una ripresa.[269]

Il riferimento a Gregorio di Nissa è particolarmente calzante in questa sede, ma la prudenza di Andolfo è altrettanto giustificata dalle riserve di Vannini; si potrebbe concludere che Dionigi compie il primo passo nella cristianizzazione della mistica plotiniana vedendo la Trinità nell'esperienza plotiniana dell'Uno mentre prepara il secondo passo (la Trinità in chi ha esperienza dell'Uno), che sarà pienamente compiuto da Eckhart. È, però, innegabile la presenza del Cristo nel mistico: Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι· «Ζῶ ἐγώ», φησίν, «οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός»[270].

Si giunge, ora, all'esegesi dionisiana dell'immagine di Mosè al Sinai; sebbene Dionigi non alluda al fatto che è là che Mosè ricevette la Legge, viste le analogie col testo plotiniano che si possono evidenziare non è peregrino pensare a Minosse che scrive le sue leggi come imitazione della sua convivenza con Zeus[271]:

(Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι᾽ ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα). Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ᾽ ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.[272]

---

[269] Dionigi, *Mistica teologia*, cit., pp. 217-218. L'identificazione del raggio col Verbo si trova in *ivi*, p. 85.
[270] DN IV 13, 712A.
[271] Si veda *supra*, paragrafo 2 del capitolo dedicato a Plotino.
[272] MT I 3, 1000D-1001A: «(Ritengo che questo alluda all'essere le più divine e supreme delle realtà visibili e intellegibili meri postulati delle realtà sottomesse a colui che è al di sopra di tutte, mediante i quali si dimostra al di

Andolfo nella sua traduzione riproduce il lessico platonico che rimanda a *Repubblica* VI 510 B 4-9 e VII 533 C 7-8[273] e proprio i libri VI e VII sono annoverati tra le fonti del trattato 9 di Plotino da Giuseppe Faggin[274]. Ma ciò che accomuna questo testo al trattato 9 non è solo la comune fonte platonica, vi sono anche evidenti parallelismi testuali: ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία → κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα[275], κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων → ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ᾽ ἡνωμένον[276] e, infine, τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν → ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτο[277]. Sembra, quindi, plausibile una sostituzione del legislatore Minosse e del sacerdote con Mosè dalla parte dell'immagine al fine, però, di mantenere la stessa esegesi dalla parte di ciò che nell'immagine si riflette: questo è quindi il passo in cui la traduzione della mistica plotiniana in contemplazione cristiana[278], a cui si faceva riferimento all'inizio del presente paragrafo, è maggiormente evidente.

Eppure nel passo immediatamente successivo appare con altrettanta evidenza la specificità cristiana:

> Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι᾽ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι — τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι — καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες

sopra di ogni congettura la sua presenza collocata ai vertici intellegibili dei suoi luoghi più santi). Allora Mosè tralascia le stesse realtà che sono oggetto e soggetto di visione e si addentra nella densa nube realmente mistica della nescienza e conformemente ad essa chiude gli occhi a tutte le apprensioni conoscitive e si trova nell'assolutamente impalpabile e invisibile consegnandosi totalmente a colui che è al di là di tutte le realtà e non essendo più nessun altro, nemmeno se stesso, essendosi unificato nel modo migliore con il totalmente inconoscibile in virtù dell'inattività di ogni conoscenza e conoscendo in modo sovraintellettivo senza conoscere niente» (trad. Andolfo).

[273] Dionigi, *Mistica teologia*, cit., p. 250n.

[274] Plotino, *Enneadi*, cit., p. 1375.

[275] *Cf.* VI 9 [9] 4, 2-3.

[276] *Cf.* VI 9 [9] 11, 2-7.

[277] *Cf.* VI 9 [9] 11, 16-51 con relative traduzione e commento *supra*, paragrafo 3 del capitolo dedicato a Plotino.

[278] Cf. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν (Gv 17, 3) e ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας (Gv 17,23).

πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος.[279]

È qui che emergono assieme i due caratteri distintivi della mistica della Τριὰς: la tenebra luminosissima (τὸν ὑπέρφωτον γνόφον)[280] e il celebrare (ὑμνῆσαι). Infatti l'*incipit* della *Teologia mistica* è un vero e proprio inno alla Τριὰς, eppure vale la pena notare la differenza radicale tra τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι e ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[281]. Se per Plotino il sacerdote è sapiente se ha le conoscenze filosofiche secondo le quali il principio si vede col principio e il simile si congiunge col simile, la sapienza cristiana invita a cantare inni sovraessenziali al sovraessenziale come quello alla Τριὰς. Non è più il tempio invisibile del sacerdote ad essere immagine dell'incontro con l'Uno[282] ma sono i principi filosofici del sacerdote sapiente plotiniano ad essere vestigio della Sapienza di Dio nella sapienza umana[283]. Il costo per l'ingresso della mistica plotiniana così com'è, presa quasi alla lettera nella storia della spiritualità cristiana è il capovolgimento della dottrina plotiniana ad esso relativa: immagine e archetipo si scambiano i ruoli per opera della fede nicena di Dionigi. Tale fede viene, però, arricchita dall'*apofatismo* neoplatonico:

οὔτε ἀλήθειά ἐστιν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων.[284]

Nell'ordine del testo, vengono negati alla Trinità i più importanti attributi teologici della Sacra Scrittura: verità, regalità, sapienza, uno[285], unicità, divinità, bontà, spirito, figliolanza, paternità. Ma prima di negare le nozioni trinitarie compare il sintomatico ὡς ἡμᾶς εἰδέναι: della Trinità non

[279] MT II 1025A-B: «Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprasostanzialmente l'Essere soprasostanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri; come fanno coloro che costruiscono una statua al naturale, staccando tutto ciò che si sovrappone alla pura visione della figura nascosta, e mediante questo lavoro di eliminazione manifestano in sé e per sé la bellezza occulta».
[280] Si rimanda alla provenienza biblica e ai predecessori Filone e Gregorio già trattati *supra*, paragrafo 1.
[281] *Cf.* VI 9 [9] 11, 16-51.
[282] Si veda quanto detto *supra*, paragrafo 3 del capitolo su Plotino.
[283] *Cf.* Ep. VII, 2, 1080A-B.
[284] MT V 1048A: «né essa è verità né signoria né sapienza, né l'Uno né l'unità, né la deità o la bontà; […] non è né spirito, come sappiamo noi [Scazzoso traduce con maggiore chiarezza «non è spirito come lo possiamo intendere noi»], né figliolanza né paternità né altra proprietà tra quelle da noi o da qualcun altro riconosciute agli enti» (trad. Andolfo).
[285] Nello *Sh'ma Yisrael Adonai Eloheinu Adonai echad*, *echad* vuole appunto dire uno.

vengono negati il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (essi sono infatti la superessenza della Trinità) ma le nozioni con cui l'uomo tenta di conoscerli. Potrebbe risultare rilevante la mancata negazione esplicita dell'amore divino, sebbene essa possa essere sottintesa nella negazione della divinità o bontà (θεότης ἢ ἀγαθότης)[286]. A conferma del fatto che in questo passo non è in atto una riduzione della Trinità all'Uno ma una restituzione della Trinità a se stessa mediante la negazione delle nozioni con cui si tenta di comprenderne l'incomprensibilità è possibile citare i *Nomi divini*:

> Lo Spirito tearchico sta al di sopra di ogni immaterialità e divinizzazione che si possa pensare [di ogni concezione dello spirituale] e il Padre e il Figlio sono separati in modo straordinario da ogni paternità e filiazione divina (τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ὑπὲρ πᾶσαν νοητὴν ἀϋλίαν καὶ θέωσιν ὑπεριδρυμένου καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πάσης πατριᾶς καὶ υἱότητος θείας ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένων).[287]

Queste parole sono talmente cristiane da confutare *ante litteram* qualsiasi lettura idealista della Trinità secondo un concetto filosofico di spirito (οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι) in nome dell'incomprensibilità τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος; Dio non è spirito, ma è Spirito Santo così come Dio non genera eternamente come l'Uno e non è eternamente generato come l'Intelletto ma è Padre e Figlio. Questa è, per la fede nicena di Dionigi, la vita superessente: *per Cristo, con Cristo ed in Cristo a Dio Padre onnipotente nell'unità dello Spirito Santo ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli*, dove appunto l'unità non è tale – ma *superunità* – e Cristo è il Gesù superessente culmine teandrico[288] di ogni gerarchia.

---

[286] Si vedrà nel capitolo successivo, dedicato ad Eckhart, come Amore e Divinità divengano indissolubili.
[287] DN II 8, 645C.
[288] Espressione coniata da Dionigi in Ep. IV.

Capitolo terzo

Eckhart: conoscenza dell'Uno in *Dell'uomo nobile*

1. *Un eleatismo mistico cristiano*

La figura di Eckhart è unica per ben due motivi nel panorama medievale: «forse unico nella tradizione occidentale – apparve ai contemporanei *magister, Meister*, "maestro", tanto da diventare, come ancora noi lo chiamiamo, Meister Eckhart»[289] ed «è stato, in tutto il medioevo, il solo teologo di rango contro cui sia stato intentato un processo di Inquisizione, e addirittura nella forma di un processo per eresia»[290]. Egli non fu soltanto *magister sacrae theologiae*, ma anche un predicatore, un domenicano di spicco: ricoprì ruoli amministrativi in qualità di priore e di vicario e fu anche provinciale fondatore della Saxonia, nonché portò avanti per tutta la vita un progetto culturale e religioso che ridefiniva i rapporti tra teologia e filosofia (nelle opere latine) e che rinnovava la predicazione in volgare promuovendo un'etica radicale e divulgando le dottrine teologiche discusse nelle Università e negli Studi teologici del tempo[291].

Eppure sembra possibile riassumere la complessità della vicenda terrena ed intellettuale del maestro domenicano in due parole: *Praedica verbum.* Sono le parole della *Seconda lettera a Timoteo* che Eckhart traduce ed esplicita così:

> Oggi e domani si legge una piccola parola a proposito del mio signore san Domenico. È stata scritta da san Paolo, nell'epistola. E in volgare significa: «Predica la parola, proclamala, esprimila, e genera la Parola» (*sprich daz wort, sprich ez her ûz, sprich ez her vür, brinc ez her vür und gebir daz wort!*).[292]

[289] M. Vannini, *Introduzione a Eckhart. Profilo e testi*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 7.
[290] K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1989, p. 260.
[291] Tale è il quadro generale che emerge in A. Beccarisi, *Eckhart*, cit.
[292] Nel presente capitolo si è deciso di citare i testi in altotedesco medio direttamente in traduzione, riportando però i passi salienti in lingua originale; essi saranno citati da Meister Eckhart, *Werke*, 2 voll., Chadwyck-Healey, Cambridge 2003 (W I=*Werke*, vol. 1 e W II=*Werke*, vol. 2), che riproduce l'edizione critica a cura di J. Quint e G. Steer, indicando

Sebbene una traduzione più precisa suonerebbe «Di' la parola, pronunciala, esprimila, predicala, genera la parola!»[293], si ritiene che nel contesto – dedicato al fondatore dell'Ordine dei frati predicatori – il dire la parola sia dirla davanti (*vür*) a un pubblico facendola uscire fuori (*ûz*) per far sì che essa si generi negli ascoltatori[294]. Ma questo generarsi non è una questione di mera comunicazione o di cura d'anime:

> Nella predica, il *logos* eterno è portato a espressione e nello stesso tempo, in virtù della parola del predicatore, nasce nel fondo dell'anima. I due movimenti, per quanto a livelli diversi, si corrispondono e rinviano al complesso rapporto tra parola espressa e parola interiore. Predicare l'evento della nascita del *logos* nel fondo dell'anima, vuol dire far avvenire quell'evento, dargli spazio nell'ora presente in cui tutto il tempo si raccoglie. Nella predicazione di Eckhart la forma e il contenuto in un certo senso coincidono ed "è lo stesso chi ascolta e ciò che viene ascoltato nella parola eterna". La nascita del *logos* non è allora semplicemente un tema ma ciò in cui ci si imbatte anche se si considera solo l'aspetto formale e linguistico: è il contenuto portante, ma anche la chiave interpretativa, a cui rinvia ogni elemento del pensiero di Eckhart espresso nelle prediche.[295]

Si può andare ben oltre le prediche, infatti Giorgio Penzo nota del mistico renano: «Era maestro non solo di pensiero ma pure di vita spirituale. Teoria e prassi si confondono nel suo insegnamento»[296]. La centralità assoluta della Parola di Dio nella predicazione è chiaramente teorizzata nelle opere latine: «Nec enim aliquis scripturas intelligere putandus est, qui medullam, Christum, veritatem, latitantem in ipsis nesciet invenire»[297]. L'instancabile attenersi eckhartiano a tale massima teorico-pratica è stato colto ed espresso con chiarezza da D. T. Suzuki:

---

nell'ordine l'opera (*Pr.* seguito dal numero per le prediche, *RU* per *Die rede der underscheidunge* e *LB* per il *Liber "benedictus"*), la pagina, le righe. Per le opere latine si cita da *Die lateinischen Werke*, a cura di E. Benz *et al.*, Kohlhammer, Stoccarda 1936-2011 indicando l'opera con l'abbreviazione in uso nella letteratura critica e il numero di paragrafo. Qualora sia omesso, il traduttore è Vannini. W I *Pr.* 30, p. 339, 3-6 (trad. Sampaolo, dal francese di Schürmann).

[293] Trad. Faggin.

[294] Questo sgorgare della parola dal profondo del predicatore perché raggiunga il cuore del fedele è analizzato in tutta la sua portata mistagogica in A. Saccon, *Nascita e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del sole, Napoli 1998, pp. 137-152.

[295] *Ivi*, pp. 27-28. Persino Vannini, autore che separa radicalmente dimensione ecclesiastica e dimensione mistica, afferma: «All'esperienza psicologica e spirituale dei maestri renani non sfuggì dunque l'importanza pedagogica e psicagogica della liturgia, come credo non sfuggisse loro la gioia che la sua bellezza può dare» (M. Vannini, *La mistica renana: quale rapporto con la liturgia?* in G. Bonaccorso, *op. cit.*, p. 334). Del resto il luogo naturale della predicazione è la liturgia della Parola.

[296] Meister Eckhart, *Una mistica della ragione*, a cura di G. Penzo, Messaggero, Padova 1992, p. 7.

[297] *Gen. II* n. 3: «Del resto non è pensabile che possa comprendere le Scritture chi non sappia trovare nascosto in esse il Cristo che ne è la verità, il midollo».

> Eckhart fa questo, sempre, in tutti i suoi sermoni. Egli estrae dalla Bibbia qualche innocente parola [wörtelîn] e lascia che essa riveli un "atto interiore" che egli stesso sperimenta nella propria coscienza inconscia.[298]

È questo il movimento di fondo che si estende anche agli stessi trattati in volgare: Eckhart nell'opera apostolica della predicazione, che è anche battesimo spirituale, da corpo parlante si "transustanzia" nella Parola incarnata senza perdere la sua determinatezza spaziotemporale di parlante altotedesco medio (anzi la trae dal suo nulla all'essere)[299]. In questa direzione va Ruh:

> Mi sembra che il problema della lingua volgare non si possa qui [in *Die rede der underscheidunge*] risolvere partendo dal pubblico e dalla destinazione dello scritto. La questione è interna alla lingua e a colui che la parla. Senza voler qui riproporre il problema del vero e proprio *luogo linguistico* [corsivo mio] della mistica – problema che è uno dei più centrali (e trascurati) dell'indagine sulla mistica –, la risposta alla nostra domanda va – e come potrebbe essere altrimenti? – in questa direzione. […] Meister Eckhart usò questo latino tecnico [quello della Scolastica del XIII secolo] nella scuola e nelle pubblicazioni scientifiche, come tutti gli altri teologi, ma esso non poteva essere un mezzo per la spiritualità, ovvero per una religiosità kerigmatica e carismatica – e per un tedesco ancor meno che per un francese, o addirittura per un italiano. Quando, perciò, Eckhart esponeva le forme di vita monastico-cristiana conversando in circoli ristretti e familiari, si trattava di parole «che provenivano dal profondo». Come dirà nel *Libro della consolazione divina* citando Seneca, «si deve parlare di cose grandi e sublimi con pensieri grandi e sublimi e con un'anima elevata». Ma di ciò si trattava già nelle *Istruzioni* [*Die rede der underscheidunge*], che, inoltre, potevano aver luogo solo con l'impegno tutto personale della guida spirituale – il che era possibile solo con l'uso della lingua materna.[300]

---

[298] D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, tr. it. Ubaldini, Roma 1971, p. 28. Si sarà notato l'ossimoro *coscienza inconscia*; esso esprime bene l'esclusione della coscienza ordinaria dall'evento mistico della generazione della Parola, però vale la pena notare che in Eckhart tale generazione avviene nell'intelletto che è tanto fondo quanto apice dell'anima – come si avrà modo di constatare nel seguito del presente capitolo.

[299] Eckhart vive l'esperienza della creazione in ogni momento nella modalità dell'unità mistica di ingenerato, generato e creato (*cf.* M. Vannini, *Introduzione*, cit., pp. 64-82), su ciò si farà chiarezza nel corso del presente capitolo.

[300] K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., pp. 61-63. Lo spirito kerigmatico e carismatico di cui parla Ruh è colto in termini di *pensiero evangelico* da Reiner Schürmann (*cf.* R. Schürmann, *Eckhart o la gioia errante*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2008, p. 49).

Di rilievo è il fatto che la lingua di Eckhart è il tedesco letterario dell'epoca, quello dell'epica e della lirica cavalleresche[301], e gli *illitterati* a cui predicava non erano tali quanto al tedesco, sebbene non avessero familiarità con la lingua scolastica[302].
Ora che si è raggiunto un qualche intendimento del senso della Parola per Eckhart, che cosa dice tale Parola?
Sorprendentemente, è in Parmenide[303] che i termini della questione eckhartiana si presentano tutti assieme e nei loro rispettivi rapporti:

> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. [304]
> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι …[305]

Se in Dionigi si è osservato un ritorno a Plotino arricchito dal cristianesimo, in Eckhart si osserva un movimento simile ma il punto di arrivo è l'Eleate. In questo è sostenuto sia dal suo studio di Aristotele, come si vedrà, sia da qualcosa che si è verificato in Agostino e che Perl riassume così: «Augustine assimilates the Son or Word, eternally begotten by the Father, to Plotinus' intellect, eternally generated by the One. But since, for Augustine, the Son is in no way subordinate but fully equal to the Father, God as the Father is God, this has the effect of bringing God down to the level of intellect. Augustine's God [come il Dio di Eckhart] is fundamentally pure intellect, pure from, pure being, and the Platonic idea of the first principle as beyond all these is to a large extent lost»[306]. Il ritorno a Parmenide sta proprio nell'identità di *esse* e *intelligere,* unità che non ha un Uno al di sopra di sé – come invece avviene chiaramente in Plotino. La Parola e il Pensiero dicono l'Essere (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι), sono l'Essere. Ma, come in Agostino, anche in Eckhart il τὸ αὐτὸ che è νοεῖν e εἶναι è Dio – similmente in Plotino l'Intelletto è dio, e anche in Senofane (altro eleatico, dall'afflato maggiormente religioso rispetto a Parmenide) l'Essere è Dio. In questi autori l'identità o unità è assoluta: l'essere non si riduce all'intelletto, né viceversa. È questo fatto che pone Eckhart a monte di una contrapposizione tutta moderna tra uno Spinoza che riduce il pensiero all'essere (o, meglio, alla sostanza) e un Fichte che riduce l'essere al pensiero

[301] *Cf.* G. Dolfini, *Grammatica del medio alto tedesco*, Mursia, Milano 1967 (1976), p. 6.
[302] A. Beccarisi, *op. cit.*, p. 187.
[303] In questa sede non si intende interpretare Parmenide ma mostrarne l'influenza su Eckhart mediante l'interpretazione aristotelica, che costituisce la fonte a cui si rifà Eckhart stesso. Ovviamente il filtro della tradizione aristotelica non è l'unico: non va dimenticato quello della tradizione platonica cristiana e non.
[304] DK fr. 3: «Infatti lo stesso è pensare ed essere» (trad. Reale).
[305] DK fr. 6, 1: «È necessario il dire e il pensare che l'essere sia» (trad. Reale).
[306] E. Perl, *op. cit.*, p. 770.

(senza per questo cadere in un improvvido soggettivismo), sebbene tutti e tre parlino dell'Assoluto[307]. Nonostante la differenza di quadro metafisico, alla vicinanza di Eckhart a Plotino sopra menzionata si aggiunge, come nota Vladimir Lossky, che «opter pur l'une des deux thèses – Eckhart le "mystique" ou Eckhart le "dialecticien" – c'est créer une fausse alternative»[308]: una tale affermazione si può benissimo applicare a quanto sostenuto riguardo a Plotino nel presente lavoro. Ed è proprio un movimento dialettico[309] che porta Eckhart all'esplicita e definitiva identificazione: lo stesso (Dio) è essere e pensare. Che tale identità sia di tipo eleatico emergerà proprio da ulteriori conferme, quali il rapporto linguistico tra essere ed enti e il loro radicamento in un essere univoco. Non si mancherà, però, di sottolineare le differenze che lo stesso ideatore della denominazione *eleatismo mistico cristiano*, Galvano Della Volpe, ha evidenziato.

L'intera concezione eckhartiana è contenuta nella *quaestio* parigina *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, le sue riprese nel *Prologo all'Opus propositionum* e nel *Commento al Vangelo di Giovanni* non fanno altro che chiarire quanto in essa non era stato del tutto sviluppato – sebbene vi fosse stato già detto praticamente tutto.

Nella *quaestio* si afferma chiaramente «Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est ens»[310], eppure si era risposto alla domanda se in Dio siano lo stesso l'essere e l'intellezione con «sunt idem re, et forsan re et ratione»[311], questo perché l'unico essere che si può dare in Dio è l'intellezione: «quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere»[312] e, conseguentemente, poco dopo il *magister* afferma «et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi»[313]. È in questo senso che essere e intellezione sono lo stesso *re et ratione*. Il *forsan* dipende proprio da come l'essere viene inteso: se l'essere è l'essere creato, l'*esse hoc et hoc* (l'essere determinato) esso non è lo stesso *ratione* che l'*ipsum esse* in Dio[314], ma se l'essere è inteso come totalmente indeterminato

---

[307] *Cf.* V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960, in quest'opera l'autore fa spesso riferimento a Parmenide e al *Parmenide* di Platone, e si impegna a differenziare Eckhart tanto da Tommaso quanto dall'idealismo tedesco – inoltre, compare più volte il nome di Spinoza, ma le filosofie spinoziana ed eckhartiana vengono mantenute distinte nonostante i ripetuti accostamenti. Tale studio è stato recentemente tradotto in italiano (V. Lossky, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, a cura di S. Cosio e G. Rossi, La Vita Felice, Milano 2015).

[308] *Ivi*, pp. 37-38.

[309] Tale movimento è teorico e non diacronico: la concezione eckhartiana di Dio rimane sempre la stessa o, quantomeno, è caratterizzata da un'evoluzione unitaria e continua (*cf.* M. Enders, "Meister Eckhart's understanding of God" in J. M. Hackett (a cura di), *op. cit.*, pp. 359-387).

[310] *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 12: «Così affermo anche che a Dio non conviene l'essere, né Egli è un ente».

[311] *Ivi*, n. 1: «Sono lo stesso nella cosa, e forse nella cosa e nel concetto».

[312] *Ivi*, n. 8: «Tutto quel che è in Dio è al di sopra dell'essere stesso, ed è tutto pensiero».

[313] *Ibidem*: «Se poi vuoi chiamare essere il pensare, mi sta bene».

[314] *Cf.* A. Beccarisi, *op. cit.*, p. 69.

esso è identico anche *ratione* all'intelletto, che non è nulla di determinato[315]. Tutta la discussione poggia sull'assunto «prima rerum creatarum est esse»[316], tratto dal neoplatonico *Liber de causis*.
Il senso che Eckhart dà a questa assunzione rimane incomprensibile senza aver letto il seguente passo:

> Primum inter quattuor [Dio è ente, Dio è uno, Dio è vero, Dio è buono], scilicet quod solus deus ens proprie est, patet Exodi 3: 'ego sum qui sum'; 'qui est misit me' et Iob: 'tu, qui solus es'. Item *Damascenus* primum nomen dei dicit «esse quod est». Ad hoc facit quod *Parmenides* et *Melissus*, I Physicorum, ponebat tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebat plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur *Avicenna* in libro suo Physicorum, quem Sufficientiam vocat. Ad hoc rursus facit Deut. 6 et Gal. 3: 'deus unus est'. Et sic iam patet veritas propositionis praemissae, qua dicitur: esse est deus. Propter quod quaerenti de deo: quid aut quis es? respondetur: esse, Exodi 3: 'sum qui sum' et 'qui est', ut prius.[317]

Solo Dio propriamente è (*solus deus ens proprie est*) mentre gli esseri determinati (*ens autem hoc et hoc*) sono molteplici e sensibili, ossia appaiono. Essi sono essere solo per analogia, sono manifestazione dell'essere, più propriamente ne sono segni come un certo tipo di urina può essere segno dello stato di salute dell'organismo da cui proviene o un'insegna può indicare che si vende il vino nuovo[318]. Questa dottrina era già presente, anche se in forma meno sviluppata, nella stessa *quaestio Utrum in deo sit idem esse et intelligere*: «in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide»[319].
Il riferimento a Parmenide non è per nulla casuale, per quanto filtrato dalla lettura di Aristotele:

> …τῶι πάντ᾽ ὄνομ(α) ἔσται,

[315] *Cf. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* n. 7.
[316] *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 4: «l'essere è la prima delle cose create».
[317] *Prol. prop.* n. 5: «La prima di queste quattro proposizioni, ovvero che Dio solo è l'ente in senso proprio, è chiara da *Esodo* 3, 14: "io sono colui che sono"; "colui che è mi ha mandato", e da *Giobbe* 14, 4: "Tu, che solo sei". Inoltre il Damasceno dice che il primo nome di Dio è "ciò che è" [τ᾽ ἐὸν]. A questo si aggiunge il fatto che Parmenide e Melisso, nel primo libro della *Fisica*, ammettevano un solo ente, mentre affermavano una pluralità di enti determinati così e così – ad esempio il fuoco, la terra e cose di questo genere –, come testimonia Avicenna nel suo libro di Fisica, che intitola *Sufficienza*. A ciò si aggiungono anche *Deuteronomio* 6,4 e *Galati* 3, 20: "Dio, lui solo, è". Così si dimostra la verità della proposizione suddetta, che dice: "l'essere è Dio". Perciò, a chi chiede cosa è o chi è Dio, si risponde: l'essere; secondo *Esodo* 3, 14, 'colui che è', come sopra si è visto».
[318] *Cf. Super Eccli.* n. 52 e A. Beccarisi, *op. cit.*, pp. 81-83.
[319] *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 11: «nelle cose che vengono predicate secondo analogia, ciò che è in uno dei membri dell'analogia non è, essenzialmente, nell'altro: così come la salute è essenzialmente solo nel vivente, mentre nella dieta o nell'urina non v'è più salute che nella pietra».

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι ...[320]

La contrapposizione tra πάντ᾽ ὄνομ(α) e εἶναι ἀληθῆ esprime l'errore dei mortali (βροτοὶ) che confondono l'Essere con la sua manifestazione (il mondo del divenire evocato nei versi terzo e quarto della citazione). A tal riguardo vale la pena notare che come Eckhart rivendica di non negare l'essere delle cose, bensì di fondarlo[321], così Parmenide fa dire alla dea che anche le cose che appaiono sono, sebbene nel modo a loro proprio ossia δοκίμως (secondo l'apparire o, nel caso di Eckhart, l'essere determinate e create): … τὰ δοκοῦντα/ χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα[322]. Quanto detto finora sembra confermare l'attenta interpretazione proposta più di mezzo secolo fa da Della Volpe, sarà bene riportarla con le parole dell'autore stesso:

> Il dualismo che nella morale parigina si specificava in seno alla creatura fra l'arca intellettuale, increata e increabile, e il resto di quella sottoposto all' "essere" quale sinonimo di limitatezza e finitezza, si ripresenta nella morale matura e definitiva come dualismo fra la parte increata dell'anima, la ragione, lo *unum-simplex*, la scintilla, e la parte creata, molteplice, rappresentata dalle potenze o facoltà psicologiche. Ma sarebbe segno di incomprensione profonda dell'originalità della posizione fondamentale di Eckhart, cioè del suo *eleatismo* (cristiano) meravigliarsi di questo dualismo irrisolto e addebitarglielo in proprio: tanto varrebbe discutere qui l'*equazione parmenidea* di molteplice e non-essere, correlativa della equazione di uno ed essere, a cui E. si ispira. Piuttosto è da notare che il carattere *cristiano*, *spiritualistico*, del suo *essere* eleatico (il cui simbolo è quindi una "sfera *infinita*" e non la sfera *finita* greco-parmenidea) porta E. ad ammettere almeno implicitamente il dualismo di increato e creato, di essere e non-essere, e quindi a riconoscere una qualche consistenza anche al creato, al molteplice, donde precisamente l'esigenza di una *conciliazione degli opposti*, dell'increato e del

[320] DK fr. 8, 38-44: «Per esso [l'essere] saranno nomi tutte/ quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere:/ nascere e perire, essere e non-essere,/ cambiare luogo e mutare luminoso colore./ Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto/ da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,/ a partire dal centro uguale in ogni parte» (trad. Reale).
[321] *Cf. Prol. gen.* n. 15.
[322] DK fr. 1, 31-32 (modificato da Reale-Ruggiu, *cf.* Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2003, p. 81): «Le cose che appaiono/ bisognava che veramente [lett. "apparentemente"] fossero, essendo tutte in ogni senso».

> creato, nella "scintilla" etc. Esigenza che è, ad un tempo, profondamente insita nello spiritualismo mistico di E. e profondamente contraddetta dal basilare eleatismo manifesto nell'acosmismo di E.: dal mancato riconoscimento ontologico del creato o molteplice o finito (eternità e increabilità del mondo nonché della parte razionale dell'anima!). Ossia, se di conciliazione si vuol parlare, la conciliazione c'è fin dal principio, ma sotto la forma di originaria assoluta infrangibile indistinzione, che è appunto l'eleatica Divinità eckhartiana, l' "essere"; e ogni movimento è – in teoria per fortuna – puramente illusorio. Tale è la logica (ipostatizzante) del principio cardinale della teologia eckhartiana: *esse est deus*.[323]

Si è fatta una citazione così lunga perché essa contiene nodi concettuali che verranno pienamente sciolti solo nei prossimi due paragrafi; eppure, è possibile confermare le due fondamentali intuizioni di Della Volpe, ossia l'opposizione tra le due sfere-simbolo e l'acosmismo come questione comune a tutti gli eleatismi. La differenza specifica tra le *sfere* metaforiche di Eckhart e Parmenide – a causa del πεῖρας πύματον (limite estremo, finitudine, confine) l'essere è εὐκύκλου <u>σφαίρης</u> ἐναλίγκιον ὄγκωι[324], mentre in Eckhart la *sfera* divina è *infinita* come nel *Libro dei ventiquattro filosofi*[325] – può essere spinta alle estreme conseguenze, che consistono nell'assunzione da parte dell'essere infinito delle caratteristiche del non-essere parmenideo, ossia ἀνόητον (sconosciuto) e ἀνώνυμον (senza nome)[326]: il Bene sovraessenziale (*uberweselîches gût*[327]) di Eckhart è *unbekant* (sconosciuto) e *unbenant* (senza nome)[328]. Eckhart in ciò è pienamente erede delle teologie negativa e mistica di Dionigi. Anche in relazione all'acosmismo il mistico renano rivela la propria vicinanza a Dionigi e questo significa che Della Volpe – sebbene abbia colto nel segno correlando il non-essere dei molti in Parmenide ed Eckhart – ha visto un'aporia che non c'è nei testi: i molti sono in virtù dell'unico essere, si fallisce nel capire tanto Eckhart quanto il Parmenide di Eckhart (che, in parte, è anche quello di Aristotele[329]) se si ritiene che il mondo sensibile, il cosmo per loro non sia. Non si può dire e pensare il nulla e, conseguentemente, εἶναί τε καὶ οὐχί come opposti sono solo ὄνομ(α)[330]. Si tratta di un errore categoriale se si pongono essere ed enti sullo stesso piano, si tratta di confondere verità e apparenza. Negare che l'apparenza sia sarebbe riaffermare il non-essere. In

---

[323] G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952, pp. 229-230.
[324] *Cf. supra*.
[325] *Cf.* G. Della Volpe, *op. cit.*, p. 77.
[326] *Cf.* DK fr. 8, 17.
[327] K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., p. 70.
[328] *Cf. ivi*, p. 69.
[329] Nella *Metafisica* Aristotele dice che, per Parmenide, quanto al *logos* l'essere è uno solo ma quanto al sensibile si dà molteplicità (*cf. Metaph*. A, 5, 986b 27-33).
[330] *Cf. supra*.

Eckhart le creature non sono l'essere (è in questo senso che si può parlare di non-essere dei molti), ma hanno l'essere e, quindi, sono nell'essere perché non potrebbero sussistere altrove. Non si tratta di acosmismo, ma di fenomenismo, *fenomenismo realista* (se si concede questa espressione). L'eleatismo eckhartiano ripropone, di fatto, la dialettica tra negativo e superlativo in Dionigi: anziché parlare di superessere e di essere, si parla di un'analogia in cui solo l'essere di Dio è propriamente tale e quindi è talmente essere che la creatura non è (di qui l'univocismo quanto al significato dell'essere: l'essere significa Dio, gli enti sono tali perché segni dell'essere – *il creato è un'immensa metafora dell'essere*, come lo è la Scrittura[331]). Come si diceva, il superessere diviene l'Essere e l'essere da nome divino del superessere diviene segno dell'Essere. Questo non impedisce una fondamentale relatività tra essere e nulla, tanto che se per essere intendo l'essere determinato, l'essere dell'ente posso dire che Dio è nulla[332]. L'univocità resta, quindi, costante al variare delle interpretazioni del significato di "essere": se è essere la creatura non è essere Dio, se è essere Dio non è essere la creatura. Tutto questo non per l'irrealtà della creatura (che, di fatto, ha l'essere), ma per la superlatività di Dio. Infine, va ricordato che l'elemento cristiano dell'eleatismo eckhartiano non si riduce all'infinito *unbekant* e *unbenant*: «Creare quippe est dare esse ex nihilo»[333]. Eckhart tiene, infatti, ben presente la *creatio ex nihilo* nel pensare il rapporto tra l'Essere e la creatura come segno dell'Essere.

Alla fine del passo di Della Volpe si è fatto riferimento alla Divinità eckhartiana, essa è l'essenza delle tre persone divine e svolge un ruolo teorico fondamentale nella completa identità divina di intelletto ed essere. Essa è stata, nella sua distinzione dalla nozione eckhartiana di Dio, causa di incomprensioni. Ad esempio, Ueda scrive: «Eckhart potenzia soprattutto l'unità delle tre persone in modo tale da far perdere l'aspetto trinitario»[334]. La divinità non se ne sta totalmente al di sopra e fuori di Dio, ma è anzi al centro tanto della generazione *intratrinitaria* che *extratrinitaria* (quella nel fondo increato dell'anima, che è coessenziale alla divinità in quanto intellettualità):

> Con tutti i teologi Eckhart distingue in Dio l'essenza una e le tre persone divine, ma, se si fa attenzione ai termini di cui egli si serve, si noterà che la radice stessa dell'essere divino è più la sua purezza, che è l'unità, che l'essenza stessa. Là è il vertice ed il centro di tutto: l'immobile unità, il riposo, la solitudine e il deserto della divinità. La *deitas* così intesa risiede quindi al di

---

[331] *Cf. Exp. Ioh.* n. 2 e *Gen. II* nn. 1-3.
[332] Questa relatività è sfruttata a pieno da Eckhart in W II *Pr.* 71, pp. 65-78 (*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*).
[333] *Prol. gen.* n. 12: «Infatti creare è dare l'essere a partire dal nulla».
[334] S. Ueda, *Valutazione generale,* cit., p. 131.

> là delle tre persone divine. Ma s'è visto che la "purezza" dell'essenza, che ne è l'unità, è contemporaneamente intelletto, poiché il solo intelletto è perfettamente uno. Porre la purezza dell'essenza divina è quindi porre l'intelletto, che è il Padre, e col quale noi passiamo dal riposo dell'Uno al ribollimento interno delle generazioni e processioni divine, preamboli della creazione. È così che l'Unità pura dell'essenza manifesta la sua fecondità paterna: "germinando, spirando, creando, in omne ens tam creatum quam increatum".[335]

Nel passo citato, Gilson riesce a chiarire che la Divinità eckhartiana non trascende Dio, sebbene trascenda le Persone. Essa ha un rapporto privilegiato col Padre (che ne è la fonte), ma allo stesso tempo il Padre non sarebbe tale se non comunicasse la Divinità al Figlio e allo Spirito santo – la Divinità non si riduce al Padre, ma non oltrepassa Dio come Divinità (e, quindi, unica essenza) delle tre Persone. Dio è tanto uno quanto trino per Eckhart ed è, dunque, Trinità: accentuare l'unità ha come conseguenza immediata accentuare la trinitarietà.
Si può, ora, concludere col seguente passo l'esposizione del movimento dialettico che porta all'esplicitarsi dell'identità di essere e pensiero, che è Dio:

> Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est nostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum.[336]

Ciò che è più proprio di Dio, la sua essenza, è anche l'essenza dell'uomo: l'intelletto. In Dio, pura essenza (Divinità), intelletto ed essere coincidono, nell'uomo, che è per essenza divino e intelletto, intelletto ed essere non coincidono; è nel distacco dal proprio essere che l'uomo riceve l'Essere, portandosi all'identità di essere ed essenza, essenza che è intellettualità. Nel seguente paragrafo si vedrà come la concezione di Dio (*ratio dei*) si ricolleghi all'amore e nel terzo paragrafo si tratterà della conoscenza umana della Divinità in termini di esperienza mistica.

---

[335] É. Gilson, "Il misticismo speculativo" in Id., *La filosofia nel medioevo*, cit., p. 795.
[336] *Exp. Ioh.* n. 677: «È chiaro dunque che la pura essenza divina, la pienezza dell'essere, che è la nostra beatitudine, che è Dio, consiste nell'intelletto, e in esso si trova, si coglie, si attinge».

2. *Dio è amore: la Divinità e l'essere personale*

Il presente capitolo segue un andamento ascensivo dalla *ratio dei* alla *cristificazione* e da questa all'Uno (unizione eckhartiana). È nella cristificazione che si rivela la Divinità o Deità come Amore (*diu minne*) ed emerge la persona come categoria *teantropica* (*persônlich wesen mensche-got*)[337]. Vi è una nozione eckhartiana, il distacco (*abegescheidenheit*), che non può essere compresa senza l'amore (*diu minne*). Si vedano, ad esempio, le considerazioni di Vannini a tal riguardo:

> Questa esperienza [la generazione del Verbo] è la platonica esperienza della identità tra amore e distacco. *Amore è distacco dal proprio io* [corsivo mio] e dall'utile, dimenticandosi di sé nel bene; distacco è amore, perché è possibile staccarsi dall'io solo in rapporto con altro dalla creatura fino al creatore, alla giustizia, alla verità, secondo il cammino mirabilmente descritto nel *Convito* [di Platone].[338]

Ma l'amore, e quindi il distacco, è la natura stessa di Dio; commentando il seguente passo della predica 67 (*Got ist diu minne*) si potrà comprendere come l'amore estatico di Dio (che è principio delle gerarchie in Dionigi) e l'amore estatico dell'uomo (che è quello di san Paolo, del mistico, dell'amante perfetto), distinti in Dionigi, sono uno in Eckhart. Ecco il passo:

> Perciò lo spirito non può mai divenire perfetto, se corpo e anima non vengono compiuti (*Her umbe sô enmac der geist niemer volkomen werden, lîp und sêle enwerden volbrâht*). Così come l'uomo interiore secondo la natura dello spirito viene meno al suo essere proprio là, ove egli è *un* fondo con quel fondo, così anche l'uomo esteriore dovrebbe venir privato del proprio sottostante e così venir completamente mantenuto come sottostante dell'eterno essere personale, che è l'essere personale stesso (*Alsô als der inner mensche nâch geistes art entvellet sînes eigens wesens, dâ er in dem grunde éin grunt ist, alsô müeste ouch der ûzer mensche beroubet werden eigens understantnisses und alzemâle behalten understantnisse des êwigen persônlîchen wesens, daz daz selbe persônlich wesen ist*). Ora, qui ci sono due tipi di essere. Un essere è secondo la Deità il nudo essere sostanziale, l'altro l'essere personale, e sono però entrambi *un* sostrato. Infatti lo stesso sostrato della personalità di Cristo, come il sottostare dell'umanità eterna, è il sottostare dell'anima, ed è *un* Cristo quanto al sottostare, sia sostanzialmente che

---

[337] W II *Pr.* 67, p. 26, 25.

[338] M. Vannini, "Meister Eckhart: dal silenzio alla parola" in *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze*, 8/9 (agosto/settembre 2005), pp. 156- 168, p. 162. L'identità di amore e distacco in Eckhart è ribadita in M. Vannini, *Introduzione*, cit., pp. 34-37, ed è costantemente in contrapposizione con la proprietà (*eigenschaft*), ossia l'io (costitutivamente egoistico) e l'utile.

personalmente (*Nû sint hie zwei wesen. Ein wesen ist nâch der gotheit daz blôz substanzlich wesen, daz ander daz persônlich ⟨wesen⟩, und ist doch éin understôz. Wan der selbe understôz Kristî persônlicheit der sêle understôz ist, understandicheit der êwigen menscheit, und ist éin Kristus an understandicheit, beidiu weselich und persônlich*); così noi dovremmo essere anche lo stesso Cristo, imitandolo incessantemente nelle azioni così come egli nell'essere è *un* Cristo secondo la specie umana (*alsô müesten wir ouch der selbe Kristus sîn, wir nâchvolgende in den werken alsô, als er in dem wesene éin Kristus ist nâch menschlîcher art*).[339]

Lîp und sêle (corpo e anima) sono quello che Eckhart chiama uomo esteriore, mentre lo spirito (*der geist*) è l'uomo interiore[340]; esso non può essere perfetto (*volkomen*) se anche l'uomo esteriore non è compiuto (*volbrâht*). Che tale compimento consisterà nella beatitudine dopo la resurrezione si capisce da quanto detto poco sopra il passo in analisi: «Ma questa [la perfezione dello spirito] non è l'ottima perfezione (*diu beste volkomenheit*) che noi per sempre possederemo con corpo e con anima»[341]. È, però, possibile intendere quanto segue come una descrizione della cristificazione già in questa vita[342], come si tenterà di far emergere.
Infatti come lo spirito, il fondo dell'anima, deve perdere la propria individualità (*entvellet sînes eigens wesens*) per accogliere il fondo di Dio ed essere con esso una cosa sola, così l'anima dev'essere privata di un corpo proprio perché assuma il corpo della persona eterna (*des êwigen persônlîchen wesens*), ossia di Cristo. Infatti il sottostante (*understantnisse*) dell'anima è il corpo[343] e che l'uomo esteriore (anima e corpo) diventi uno con Cristo è detto chiaramente alla fine del sermone: «Entrambi gli esseri del corpo e dell'anima vengono compiuti in *un* Cristo, *un* Dio, *un* Figlio»[344]. Va notato, però, che il testo dice «in un solo Cristo (*in éinem Kristô*)»[345], il che significa che la perfezione di tutti è in un solo corpo (quello di Cristo). In un'altra predica, dedicata però allo stesso versetto a cui è dedicata quella in analisi, si fa un discorso simile riguardo all'anima stessa, e non al suo sottostante (il suo corpo):

---

339 W II *Pr.* 67, p. 28, 10-24 (trad. Sturlese).
340 *Cf.* il prossimo paragrafo, dedicato a *Dell'uomo nobile*.
341 *Ivi*, p. 26, 14-15 (trad. Sturlese).
342 *Cf.* quanto sostiene Vannini in Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985 (2011), p. 170n.
343 Per il corpo come sostrato materiale dell'anima si veda A. Beccarisi, *op. cit.*, pp. 157-160.
344 *Ivi*, p. 28, 31-p. 30, 2 (trad. Sturlese).
345 *Ivi*, p. 30, 2.

> ‘Padre, io ti prego che tu li faccia *uno*, come io e te siamo *uno*’. Dove due devono divenire uno, uno deve perdere la sua sostanza (*wesen*). Così è: se Dio e l’anima deve divenire *uno* (*éin werden*), l’anima deve perdere la sua sostanza e la sua vita.[346]

Tanto per l’uomo interiore quanto per l’uomo esteriore l’*éin werden* è un distacco da sé per amore di Dio. Inoltre la citazione da Giovanni «Padre, io ti prego che tu li faccia *uno*, come io e te siamo *uno*»[347] aiuta a capire come procede il passo della predica 67 che si sta commentando: come l’essenza divina (*der gotheit daz blôz substanzlich wesen*) e la persona divina (*daz persônlich* ⟨*wesen*⟩) sono un unico sostrato (*éin understôz*) o «una sola sostanza»[348], che è un modo di dire che ciascuna Persona è Dio, così l’umanità di Cristo e dell’anima sono una sola sostanza sia perché l’umanità è la stessa sia perché la personalità, l’individualità è la stessa (*beidiu weselich und persônlich*). Questo vuol dire che nella cristificazione l’uomo viene introdotto nella vita *intratrinitaria* in qualità di Cristo, Dio e Figlio: diviene persona divina con e come Cristo, viene fatto uno col Padre come lo è il Figlio. In una terza predica sempre dedicata al giovanneo *Deus caritas est* (*Got ist diu minne*) tale ingresso nella vita trinitaria è chiaramente espresso:

> Io dico: ‘Dio è amore’, perché egli mi ama con l’amore con il quale egli ama se stesso; e chi gli togliesse questo, gli toglierebbe tutta la sua Deità (*gothait*). Per quanto sia che egli mi ama con il suo amore, con questo io non posso tuttavia divenire beato; ma piuttosto: io divengo beato per il fatto che lo amo e sono beato nel suo amore. Ora io dico: ‘Chi è nell’amore, è in Dio, ed egli è in lui’.[349]

A differenza che in Dionigi, l’amore è l’essenza stessa di Dio: l’amore non è più estatico (“estatico” nel senso di uscita da sé) tanto per l’uomo quanto per Dio e non è nemmeno l’insoddisfatta tensione plotiniana del finito verso l’infinito. L’amore non è solo manifestazione del divino ma è il divino stesso, in Eckhart è pienamente dispiegata una mistica della Parola e dell’Amore: una mistica cristiana.

Infine, il passo della predica 67 in analisi si conclude con l’invito ad operare conformemente all’unità con Cristo; è forse in questo modo che lo spirito può essere veramente perfetto mediante il

[346] W I *Pr.* 65, p. 680, 1-4 (trad. Sturlese).
[347] Gv 17, 21.
[348] Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 170.
[349] W II *Pr.* 63, p. 666, 26-p. 668, 4 (trad. Sturlese).

compimento dell'uomo esteriore già "in questa vita"[350]. A tal riguardo, e sempre in relazione all'Amore come Divinità, è rilevante un passo delle *Istruzioni spirituali*:

> Se anche fossi rapito (*înzucke*) in spirito come san Paolo e sapessi che un malato aspetta da me un po' di minestra, riterrei preferibile, per amore, uscire da tale rapimento e soccorrere l'indigente in un amore più grande (*in mêrer minne*).[351]

La vera cristificazione non si ferma allo spirito, ma è pienamente tale quando anche l'uomo esteriore diviene Cristo, ossia Figlio e uomo-Dio (*mensche-got*) fattosi carne per salvare gli ultimi. Nella pienezza della divinizzazione personale, corpo anima spirito, l'uomo può vivere la beatitudine eterna nel qui ed ora del gesto cristiano, che è gesto di Cristo *in mêrer minne*.

In questo breve commento è emerso come l'uomo divenga pienamente persona solo in Cristo o, meglio, come l'essere personale dell'uomo sia Cristo. Le nozioni personalistiche che Andolfo non ha potuto applicare a Dionigi, pur tentando di mostrare la prossimità tra queste e la cristologia dionisiana, possono essere, invece, d'aiuto a cogliere il senso della cristificazione eckhartiana:

> Nella cristologia come nella teologia trinitaria è centrale il concetto di *persona*, che *ipostatizza* la *natura*. […] Ebbene, la persona ricapitola la natura umana e tutti i suoi aspetti nell'evento della propria libertà e identità unica e irripetibile che la rende diversa da tutte le altre individualità.[352]

Va, infatti, riconosciuto che per Eckhart nell'unico Cristo ciascuno diviene un Dio, un Figlio. Ciò ripropone lo schema eleatico già visto: solo Cristo è persona e l'uomo deve abbandonare la propria personalità analogica per divenire propriamente persona. Nell'unico Cristo ciascuno è *un* Dio Figlio e non solamente Dio Figlio. È, inoltre, rilevante notare la differenza tra il mistico dionisiano frutto dell'antropologia negativa, che ha per modello un Paolo che non vive più e in cui vive Cristo, e il mistico eckhartiano, che è "figlio del distacco" e quindi *un* Dio Figlio[353] nell'amore di Dio Padre. La via del distacco, che porta verso una risurrezione nel qui ed ora, è la via dell'*imitatio Christi* (*wir nâchvolgende in den werken*).

---

[350] L'espressione è scorretta poiché l'anima deve perdere la vita come propria per vivere la vita divina (*cf. supra*).
[351] W II *RU*, p. 362, 25-29.
[352] Dionigi, *Mistica teologia*, cit., p. 130.
[353] Per grazia e non per natura, *cf.* Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999 (2008), p. 131.

3. *L'*edel mensche*: ritorno e conoscenza dell'Uno*

Di certo, non si può ridurre la cristificazione eckhartiana a una *sequela Christi*, eppure essa è solo un aspetto dell'unizione eckhartiana: ne è l'accesso e il luogo. In quanto Cristo l'uomo accede alla vita amorosa trinitaria e in essa accoglie la Divinità tutta intera così come la riceve il Figlio dal Padre, tale Divinità è l'Uno:

> Nella divinità si attribuisce l'uguaglianza al Figlio, l'ardore e l'amore allo Spirito Santo (*Glîchnisse gibet man dem sune in der gotheit, hitze und minne dem heiligen geiste*). […] L'Uno è principio senza alcun principio (*Ein ist begin âne allen begin*). L'uguaglianza è principio dall'Uno soltanto, e riceve il suo essere, e il suo essere in quanto principio, dall'Uno e nell'Uno (*von dem und in dem einen*). È nella natura dell'amore (*Minne hât von ir natûre*) che esso sorga e fluisca da due che sono Uno (*zwein als ein*).[354]

Sembra esserci un capovolgimento tra Dionigi ed Eckhart: la mistica dell'Uno è stata tradotta in termini cristiani dal primo come mistica della Trinità sovrasostanziale, nel secondo al centro della Trinità si trova l'Uno. Eppure in entrambi mistica è *zwein als ein*, come nel plotiniano δύο οὐκ ἦν, ἀλλ᾽ ἓν ἦν[355]. Questa è la mistica in senso stretto che nella presente ricerca si tenta di comprendere, la mistica come esperienza dell'Uno. Che una tale mistica ci sia in Eckhart è stato negato da alcuni autori, ma a questi ha risposto con evidenti basi testuali Forman: «Caputo, McGinn, Kieckhefer, and others, are correct in claiming that Eckhart emphasizes a Union with God that he calls the Birth (*geburt*) of the Son in the Soul and the Breakthrough (*durchbruch*) of the Soul to the Godhead [*gotheit*]. They are incorrect, however, that he shows no real interest in transient episodes. He calls them *gezuken*, rapture»[356]. Si perde di vista Eckhart se si riduce la sua mistica alla cristificazione,

---

[354] W II *LB*, p. 262, 27-p. 264, 2.

[355] *Cf. supra*. Ovviamente, non mancano le differenze tra i tre autori: «Molto più esplicito che in Dionigi è in Eckhart il ruolo del Verbo incarnato» (Dionigi, *Mistica teologia*, cit., p. 155), che però è assente in Plotino. Ma ciò non toglie quanto nota Andolfo: «Comune con Dionigi è il fondamento metafisico della dialettica del distacco: […] Eckhart sostiene che Dio in quanto Uno è la negazione delle negazioni, che per lui si risolve in un'affermazione superiore [superlativa, quindi – *cf. Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 12], assoluta in quanto non determinata, trattandosi dell'affermazione dell'assoluto positivo: la purezza dell'Essere. […] Direi, pertanto, che Eckhart ha trasformato la sovraluminosità di Dio di Dionigi nella *chiarezza* della Coscienza assoluta [più correttamente, identità di essere e pensare – *cf.* l'eleatismo] in quanto perfetta trasparenza del puro essere di Dio al di sopra di ogni determinazione o ente» (*ivi*, pp. 156-157). Eckhart, Dionigi e Plotino si trovano uniti nella positività assoluta dell'Uno, che si manifesta nella negazione di tutto ciò che non è l'Uno e che quindi è manchevole rispetto ad esso in quanto l'Uno è sommo Bene, eppure Eckhart si diparte da loro per il suo eleatismo cristiano.

[356] R. K. C. Forman, "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul" in Id. (a cura di), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York-London 1993, pp. 98-120, p. 101. Si noti che nell'ultimo paragrafo del proprio articolo l'autore colloca tali episodi nel contesto della vita di cristificazione (*ivi*, pp. 112-115).

come è emerso dalla dialettica tra l'*înzucke*[357] di san Paolo e il *mêrer minne* nel passo commentato alla fine del precedente paragrafo. Esistono inoltre dei passi, individuati da Ruh, in cui Eckhart non solo parla dell'unizione ma ammette di averla vissuta[358]. Inoltre il termine *durchbruch*, a cui Forman ha fatto riferimento, può essere reso con "penetrazione": «Questo spirito deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui!»[359]. Questa *compenetrazione spirituale* non può non ricordare il seguente passo plotiniano: Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν. Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω[360]. L'equivocità del termine tedesco e dell'esclamazione «mentre egli penetra in me, io penetro in lui!» esprime in un'unica immagine tanto la natura spirituale del vero amato (τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον) e del vero amore quanto il superamento dell'asimmetria dell'eros neoplatonico, rendendo finalmente l'amore non solo immagine dell'esperienza dell'Assoluto ma sostanza stessa dell'Assoluto. Resta, però, comune l'esperibilità vitale dell'amore mistico, infatti come Eckhart ammette di aver vissuto l'unizione così Plotino testimonia il proprio convivere amoroso (συνεῖναι) mediante le parole di Eleusi: Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω.

Infine, se nell'esperienza mistica di Dionigi prevale l'ignoranza sul conoscere, in Plotino[361] e in Eckhart dopo l'unizione è possibile "ritornare" con una qualche conoscenza proprio sulla base della conoscenza per identità dell'Uno tipica dell'unizione. Questa conoscenza dell'Uno che si ha al ritorno dal rapimento estatico è una delle tesi fondamentali del sermone[362] *Dell'uomo nobile*, che è parte del *Liber "Benedictus"* assieme a *Il libro della consolazione divina*[363]. In quest'ultimo libro è così presentato il tema svolto dalla predica sull'*edel mensche* (uomo nobile o, meglio, *homo nobilis* dato che si rivolge all'uomo interiore che è in tutti gli esseri umani):

---

357 Si noti la comune radice di *zücken* in *gezucken* e *înzucke* (*cf. ivi*, p. 101).
358 *Cf.* K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., pp. 288-289.
359 Meister Eckhart, *Sermoni*, cit., p. 18. *Cf. ibidem* per la discussione e l'interpretazione di Vannini.
360 VI 9 [9] 9, 44-47: «Il nostro vero amato si trova lassù, e con lui è possibile convivere o per via di partecipazione, o possedendolo nel vero senso della parola, e cioè non dal di fuori in un abbraccio carnale. "Chiunque ha visto sa di cosa parlo"» (trad. Radice). Passo già commentato nel capitolo dedicato a Plotino.
361 VI 9 [9] 11, 16-51.
362 Sul fatto che *Dell'uomo nobile* sia un sermone concordano studiosi come Ruh (K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., p. 190) e Vannini (Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 41).
363 Ecco il riassunto dell'autore stesso: «Il libro si divide in tre parti. La prima contiene delle verità alle quali attingere quel che può senz'altro consolare l'uomo in ogni sua pena. La seconda contiene una trentina di proposizioni e insegnamenti; in ciascuno di essi si può trovare una consolazione acconcia e assoluta. La terza contiene esempi di azioni compiute, e di parole pronunciate da uomini saggi nel momento della sofferenza» (*ivi*, p. 155). Sulle circostanze della composizione del *Liber "Benedictus"* si rimanda ad A. Beccarisi, *op. cit.*, pp. 187-190.

> Sul modo in cui la parte più intima e più elevata dell’anima (*daz innigeste und daz oberste der sêle*) attinge e riceve il Figlio di Dio, e diviene figlio di Dio, si cerchi oltre, a conclusione del presente libro, là dove tratto *Dell’uomo nobile,* che partì per un paese lontano per ottenere un regno, e poi tornò (*dâ ich schrîbe >von dem edeln menschen, der ûz vuor in ein verrez lant nemen an sich ein rîche und wider ze komenne*< [lett. «dove io scrivo di “Un uomo nobile *etc.*”»]).[364]

Si rimanda, insomma, alla cristificazione, che si rivelerà essere il luogo dell’incontro con l’Uno. Va notato che *Dell’uomo nobile* percorre all’inverso il cammino del *Libro della consolazione divina*: quest’ultimo muove dalle verità divine della teologia per concludersi con degli *exempla*, mentre il sermone che prenderemo in analisi tratta di come dall’uomo esteriore si giunga al fondo dell’anima che è il fondo di Dio, che sono un unico fondo (l’Uno)[365].

Nel presente paragrafo si suddividerà, per comodità di sintesi, la predica in 8 sezioni[366], di cui si riassumerà il contenuto al fine di concentrarsi sul passo (in questa sede) fondamentale della sezione 7 in modo da non considerarlo al di fuori del suo contesto.

Nella prima sezione[367] si parte dalla contrapposizione tra corpo e spirito, così come si presenta nelle Scritture; il corpo e la parte inferiore dell’anima, ad esso rivolta, sono l’uomo esteriore, mentre la parte superiore dell’uomo è l’uomo interiore (*daz innigeste und daz oberste der sêle*) e questo uomo interiore è l’uomo nobile a cui la predica è dedicata.

Nella seconda sezione[368], Adamo ed Eva sono presentati come allegorie, rispettivamente, dell’uomo interiore e di quello esteriore: è, infatti, attraverso Eva-uomo esteriore che il serpente ha tentato Adamo-uomo interiore poiché il demonio e il peccato non possono giungere nella sede del divino nell’uomo. Tale sede è il *sâmen götlîcher natûre*, che è piantato nell’uomo interiore come in un campo e di cui Eckhart dice: «Il seme della natura divina è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio». Tale seme era già stato individuato, secondo il mistico renano, da Cicerone e Seneca. Ma l’immagine del seme è pienamente sviluppata con le parole di Origene:

---

[364] W II *LB*, p. 286, 2-7.
[365] *Cf.* K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., p. 191.
[366] Da queste viene escluso l’*incipit,* in cui il tema generale della predica è così esposto: «Nostro Signore dice nel Vangelo: “Un uomo nobile partì per un paese lontano per ottenere un regno, e poi tornò”. Con queste parole Nostro Signore ci insegna a qual punto l’uomo sia creato nobile nella sua natura, a qual punto sia divino ciò cui egli può giungere per grazia e anche come l’uomo debba arrivarvi. Queste parole toccano altresì gran parte della sacra Scrittura» (Meister Eckhart, *Dell’uomo nobile*, cit., p. 221).
[367] W II *LB*, p. 314, 9-28.
[368] Fino a W II *LB*, p. 318, 17.

> Origene, un grande maestro, dice: Poiché Dio stesso ha seminato, impresso e innestato questo seme (*disen sâmen îngesæjet und îngedrücket und îngeborn hât*), esso può venir sì coperto e nascosto, mai però distrutto o estinto: esso arde e rifulge, illumina e brucia, e tende incessantemente a Dio.

È notevole l'anafora di *înge*- all'interno dei verbi fondamentali di questo passo, quelli che dicono l'inseminazione divina. L'uomo interiore e lo spirito come seme di Dio di *Dell'uomo nobile* riprendono piuttosto fedelmente il pensiero di Origene, in cui lo spirito dell'uomo è «apertura allo Spirito di Dio»[369] e «assicura una certa trascendenza nascosta dell'uomo al di sopra di se stesso, una certa apertura, una certa continuità tra l'uomo e Dio»[370]. Infatti, l'uomo interiore non è il Figlio senz'altro, ma si deve trasformare, deve perdere la propria sostanza per divenire Figlio di Dio; eppure il seme è *già e sempre* lì che aspetta di essere coltivato, ad indicare una possibilità (e a costituire l'increato nel creato).

Nella terza sezione[371], vengono elencati i sei gradi, esplicitamente ripresi da Agostino, dell'uomo interiore. Posto che il sesto è la cristificazione e che «oltre questo non esiste un grado più alto», gli altri sono nell'ordine: quando (*sô der*) l'uomo si rifà ancora ad altri uomini come modello esteriore di bontà e santità, quando egli o ella si distacca da tale modello e volge lo sguardo a Dio, quando l'uomo giunge ad essere «legato a Dio con l'amore e la buona volontà»[372], quando si è pronti a soffrire per amore di Dio[373], quando si è stabili in se stessi e nella Sapienza (*wîsheit*).

La quarta sezione[374] è dedicata al germogliare del seme, che prima era stato diviso nei sei gradi; oltre ai riferimenti ad Origene e ad Agostino, la sezione ripropone l'immagine dello scultore che agisce per sottrazione sul materiale affinché da esso emerga la statua nascosta, che già era stata di Plotino e di Dionigi[375]. Ancora maggiore rilievo ha il seguente passo, che compare alla fine della sezione: «l'uomo deve abbandonare qualsiasi immagine (*bilde*) e se stesso, allontanarsi da ogni cosa e divenire dissimile a tutto, se veramente vuole e deve accogliere il Figlio e diventare Figlio nel

---

369 H. de Lubac, *op. cit.*, p. 77.

370 *Ivi*, pp. 81-82.

371 Fino a W II *LB*, p. 320, 14.

372 Trad. Faggin.

373 Il quarto grado è affine ad uno degli argomenti principali del *Libro della consolazione divina*, *cf.* «Perciò è scritto che gli apostoli gioirono quando furono trovati degni di essere oltraggiati per amore di Dio. Chi era Figlio di Dio per natura, volle farsi uomo in virtù della grazia per poter soffrire per te, e tu vorresti essere Figlio di Dio, e non più un uomo, per non dover soffrire né per Dio né per te stesso?» (Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 192).

374 Fino a W II *LB*, p. 324, 8.

375 *Cf. supra* e le considerazioni di Faggin in Maestro Eckhart, *Trattati e prediche*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982, p. 162n.

seno e nel cuore del Padre»[376]. Se la prima parte della citazione può richiamare Dionigi (ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς)[377], la caratteristica della dissomiglianza da tutto è quella che accomuna l'intelletto e l'essere divino[378] nella metafisica eckhartiana dell'intelletto.

La quinta sezione[379] è dedicata all'*ein* di *ein mensche*, che viene così spiegato: «Sii Uno, affinché tu possa trovare Dio! (*Bis ein, daz dû got mügest vinden!*)», infatti la «natura divina (*götlîche natûre*) è Uno, e anche ogni Persona è Uno, lo stesso Uno che ne è la natura». Nella personalità divina del Figlio l'uomo riceve l'Uno che è il Figlio, che è l'Uno della natura divina: la cristificazione si rivela come il luogo dell'unizione.

Nella sesta sezione[380], si tratta invece del *mensche* di *ein mensche*: si fa riferimento ad un etimo di *homo* che lo farebbe derivare da *humus*[381], ma la sezione ha come suo proprio centro d'interesse la causa della nobiltà dell'uomo. «Nell'Uno, che è Dio stesso (*in dem einen, daz got selber ist*)»[382] l'uomo è «nobile perché è Uno e conosce (*bekennet*) Dio e la creatura nell'Uno».

Nella settima sezione[383], è proprio la natura della conoscenza di Dio e delle creature nell'Uno che Eckhart si trova a dover puntualizzare contro un suo fraintendimento, al quale non può negare una certa plausibilità: «e la cosa appare del tutto verosimile (*und schînet gar gelouplich*)»[384]. «Il fiore e il nucleo della beatitudine» sarebbero «nella conoscenza con la quale lo spirito sa che conosce Dio (*in bekantnisse, dâ der geist bekennet, daz er got bekennet*)»[385], ma questo per Eckhart è semplicemente inconcepibile, nonostante la suddetta verosimiglianza:

> Tuttavia io dico con certezza che non è così. Anche se è vero che, in mancanza di ciò, l'anima non sarebbe beata, non qui sta in ogni caso la beatitudine, giacché il primo elemento della beatitudine è che l'anima contempli Dio senza velo. Qui essa riceve tutto il suo essere e la sua vita, e attinge tutto ciò che essa è nell'abisso di Dio, e non sa nulla della conoscenza, né dell'amore, né di quel che sia. Essa riposa totalmente ed esclusivamente nell'essere di Dio, qui non conosce altro che l'essere e Dio [*cf. esse est deus*]. Ma quando essa sa e riconosce che sta

---

[376] Trad. Faggin.
[377] MT I, 1, 1000A: «assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose».
[378] *Cf. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* n. 2 e il paragrafo 1 del presente capitolo.
[379] Fino a *ibidem*, 34.
[380] Fino a W II *LB*, p. 326, 32.
[381] *Cf. Exp. Ioh.* n. 527, a cui rimandano come *locus* principale della trattazione eckhartiana di tale etimo sia Faggin che Vannini.
[382] Trad. Faggin.
[383] Fino a W II *LB*, p. 332, 6.
[384] Trad. Faggin.
[385] Trad. Faggin.

> contemplando, conoscendo e amando Dio, si scuote ed esce da questo stato e ritorna allo stato primario, secondo l'ordine naturale.

La riflessività della coscienza e della conoscenza sono bandite, anzi costituiscono quello che evidentemente è il ritorno dall'esperienza dell'*înzucke*: come la consapevolezza che un indigente attende la nostra carità (nel senso più alto e divino del termine) distoglie dall'unizione, così il sapere che si conosce e si ama Dio è un risvegliarsi della coscienza dal suo trascendimento nell'unizione. La superiorità dell'*înzucke* è ribadita con queste parole: «Nostro Signore dice con parole efficaci, *da tenere a mente* [corsivo mio], che la vita eterna consiste nel conoscere Dio solo come l'unico vero Dio, non nel conoscere che si conosce Dio (*niht: bekennen, daz man got bekennet*)». Ed il motivo è semplice: «La visione di Dio e la nostra visione sono assolutamente lontane e dissimili l'una dall'altra (*Gotes schouwen und unser schouwen ist zemâle verre und unglîch einander*)»[386]. Si è, infatti, visto nel paragrafo dedicato alla cristificazione, che è il luogo eckhartiano dell'unizione, che se due devono diventare uno, uno deve perdere la sua sostanza: non ha, quindi, senso nell'unizione una riflessività tutta umana come quella per la quale si sa di conoscere. Infine, va notato come qui sia evidente che l'esito dell'«amore/distacco»[387] consista nella perfezione dell'intelletto, che è da Eckhart considerato il *tempio di Dio* – come sottolinea Vannini[388]. L'amore, insomma, porta alla conoscenza di Dio, che è la vera beatitudine[389].

Nell'ottava e ultima sezione si trova un passo che ricapitola quanto era stato detto sull'uomo nobile nelle sezioni precedenti e che chiarisce il rapporto tra conoscenza di Dio (*schouwen got aleine*) e ritorno (*herwider komen*):

> Perciò Nostro Signore ha ragione nel dire: «Un uomo nobile partì per un paese lontano per ottenere un regno, e poi tornò». Infatti l'uomo deve essere Uno in se stesso e cercar questo in sé e nell'Uno, e nell'Uno riceverlo, ovvero unicamente contemplare Dio (*schouwen got aleine*) e ritornare (*herwider komen*), ovvero sapere e riconoscere che si ha un sapere e una conoscenza di Dio.

---

[386] Una simile affermazione – relativa, però, alla dissomiglianza tra la scienza di Dio e quella dell'uomo – si trova in *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 8. *Schouwen* potrebbe, d'altro canto, essere una metafora per *scientia*.
[387] M. Vannini, *Introduzione*, cit., p. 35.
[388] *Ivi*, p. 95. Si pensi, inoltre al *tempio invisibile* di plotiniana memoria (*cf. supra*). Si ripensi anche a *Exp. Ioh.* n. 677.
[389] *Cf.* Gv 17, che è anche il capitolo commentato in *Exp. Ioh.* n. 677.

Si è tentato alla fine del capitolo precedente di sintetizzare in una formula l'esperienza mistica e di fede di Dionigi, ora nel caso di Eckhart non avrebbe il minimo senso poiché è l'autore stesso ad averlo fatto con le parole conclusive della predica *Dell'uomo nobile*:

Ein mit einem, ein von einem, ein in einem und in einem ein êwiclîche. Ạmen

Alla luce del presente paragrafo si può avanzare una considerazione critica di quanto sostenuto da Elisa Rubino con l'intento di contrapporre mistica dionisiana a filosofia (non mistica, a parere di Rubino) eckhartiana: «A union which, though it is an internal act transcending from the images, a detachment which leads to the poverty of the spirit and towards perfect nudity, is nevertheless always tied down to a "bekantnisse," to a knowledge beyond rationality which has but little to do with "visions, the hearing of voices [non è il caso né di Dionigi né di Eckhart] or privileged experiences of divinity [è il caso di Dionigi, ritenuto assente in Eckhart]"»[390]. La divergenza tra Dionigi ed Eckhart quanto al ruolo della conoscenza nell'esperienza è reale e di essa si è parlato all'inizio del paragrafo, nonostante ciò l'intera argomentazione di Rubino incorre in un *non sequitur*: la conoscenza di Dio, nel momento in cui è riconosciuta, segna l'uscita dalla contemplazione in analogia con l'uscita dall'*înzucke* (ben lungi dal confermare la tesi di Rubino, il ruolo della conoscenza la confuta). Tanto più che la dialettica eckhartiana conoscenza-ritorno recupera un elemento plotiniano che Dionigi sembra non aver recepito: «E se, poi, qualcuno riuscisse a cogliere se stesso trasformato in Uno, avrebbe se stesso come immagine di Lui, e se è capace di lasciare sé, in quanto immagine, per passare al modello, finalmente giungerebbe al "traguardo del suo viaggio"»[391]. Eckhart, almeno in un certo senso, risale alla fonte della tradizione mistica neoplatonica, quella *mistica filosofica* che non per questo è meno mistica. Negare ad Eckhart una mistica è non tenere in considerazione la tradizione in cui è inserito e, ancora peggio, non tenere conto della sua parola e della sua testimonianza della Parola.

È, così, compiuto il percorso dalla *ratio dei* alla conoscenza estatica di Dio – oggetto e struttura del presente capitolo. Il Dio eleatico, essere-intelletto, lo si è ritrovato nel rapimento estatico che è conoscenza immediata di Dio: tale essere non è l'essere della creatura e, conseguentemente, il conoscere riflessivo della creatura non è la conoscenza immediata, che è la conoscenza di Dio dove il genitivo è sia soggettivo che oggettivo. Si è visto che si giunge alla conoscenza di Dio mediante

[390] E. Rubino, "Pseudo-Dionysius the Areopagite and Eckhart" in J. M. Hackett (a cura di), *op. cit.*, pp. 299-309, pp. 306-307.

[391] *Cf. supra*, paragrafo 3 del capitolo su Plotino.

l'amore, che è la natura stessa di Dio. La cristificazione, trattata nel secondo paragrafo, è ciò che porta alla vera conoscenza di Dio e fa sì che l'amore si compia non solo nello spirito ma anche nell'anima e nel corpo, nel loro operare la *carità* – tale operare comporta un'uscita dal rapimento analoga al sapere di conoscere Dio, ma a differenza di questo sapere (che non aggiunge nulla alla vera beatitudine – come rimarca con forza Eckhart stesso) tale uscita porta a compimento il divino amore e la cristificazione dell'uomo.
Si chiude, infine, questa prima parte della ricerca: essa ha indagato come storicamente è stato espresso l'inesprimibile e, partita dall'Uno, è giunta alla Parola la cui visione è visione dell'Uno[392].

[392] *Cf.* Gv 14, 8.

PARTE SECONDA

Esperire l’inesperibile

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν
ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

(Eraclito di Efeso)

Capitolo primo

Fenomenologia della mistica: a partire da Edith Stein

1. *La concezione essenziale della vita mistica*

Il presente capitolo è dedicato ad una ricognizione della particolare declinazione della fenomenologia che la ricerca qui in corso ha fatto propria[393]; si potrebbe, infatti, azzardare il giudizio che in questa seconda parte è all'opera un tentativo di estendere un'analisi della mistica già ben assodata a nuovi casi, quelli di Plotino, Dionigi ed Eckhart. Si tratta di prendere sul serio la fenomenologia della mistica: la fenomenologia ha per missione cogliere l'essenza di ciò che analizza così come si manifesta nella coscienza e, perciò, un'analisi fenomenologica adeguata deve potersi estendere oltre i particolari empirici analizzati[394]. La fenomenologia della mistica che si è voluta adottare è quella di Edith Stein, che ha già lavorato su Dionigi[395]. Questa ovviamente non è l'unica ragione della scelta operata, è possibile rendersene conto con la ricognizione dell'analisi steiniana della mistica. Si possono anticipare altre tre ragioni fondamentali: la prima è che l'*unizione*, come è stata definita nella seconda delle questioni di metodo discusse all'inizio di questa ricerca, sembra essere quanto la Stein ha descritto in un passaggio fondamentale della sua *Scientia Crucis*[396]. Quindi, ciò che è stato in quella sede guadagnato dialetticamente – il coglimento dell'essenza della mistica come esperienza dell'Uno o unizione – in Edith Stein sarebbe frutto della *riduzione eidetica*. In secondo luogo, l'analisi fenomenologica della mistica in Edith Stein permette

[393] *Cf.* Marcello Acquaviva sulla fenomenologia come metodo passibile di diversi sviluppi (M. Acquaviva, *Edith Stein: dal senso dell'essere al fondamento dell'essere finito*, Armando Editore, Roma 2002, pp. 23-27).

[394] Per quanto possa essere infelice e ingenuo l'esempio del triangolo tracciato sulla lavagna che viene impiegato per studiare l'essenza del triangolo sembra garantire un'intuizione immediata del rapporto tra una particolare esperienza mistica e la struttura dell'esperienza mistica. Del resto, la definizione di *elettrone* non può essere la definizione di "questo elettrone qui": verrebbe meno la stessa possibilità di una fisica sperimentale.

[395] *Cf.* il paragrafo 3 del presente capitolo.

[396] E. Stein, *Scientia Crucis*, tr. it. OCD, Roma 2002, pp. 178-211. Si potrebbe considerare questa sezione il vero cuore teoretico dell'opera; la Stein stessa ne era consapevole (*ivi*, p. 199).

una conoscenza della struttura dell'*essere finito* dell'uomo nella sua relazione costitutiva con l'*essere eterno* di Dio. Tanto la struttura dell'essere finito quanto quella dell'essere eterno è trinitaria. Riemerge la tradizionale antropologia tripartita[397], arricchita però da una prospettiva integrale sull'uomo che la rende trinitaria (pari accento su unità e triplicità dell'uomo). Queste prime due motivazioni saranno sviluppate in questo primo paragrafo, mentre *l'affinità della fenomenologia steiniana con l'analisi linguistica*[398] sarà considerata nel paragrafo secondo.

Si è avuto modo constatare la molteplicità dei volti di Meister Eckhart, Edith Stein è forse ben più poliedrica del mistico renano[399]. È perciò evidente che non si potrà che tacere sulla sua figura e sul suo pensiero in questa sede, salvo quanto risulta essenziale per la presente ricognizione. Si farà riferimento ai nodi teoretici portanti della sua filosofia e li si ridiscuterà nei prossimi capitoli quando necessario, ma ciò che più conta sarà esporre il nocciolo duro della sua fenomenologia della mistica per agevolarne l'applicazione e l'eventuale integrazione e riformulazione nel corso di quanto resta di questa ricerca. Ciò nello spirito, che è anche steiniano, di aderire alla *cosa stessa*. Resta che la trattazione sarà altamente tecnica poiché è impossibile esplicitare ciascun passaggio in questa sede[400], d'altro canto nella prima parte si è familiarizzato con la mistica e con una tradizione che non è discontinua con quella della Stein[401]. È possibile partire dalle parole di Michel Dupuis:

> Con una perspicacia spirituale inaudita, [la Stein] coglierà l'intimo legame che unisce l'amore per la croce e l'amore per la sapienza. Riconosce molto presto che esiste una vera e propria "scienza" della croce – non una conoscenza o un sapore intellettuale, una disciplina o una specialità… ma una sapienza, una visione [*sophia*, *thea*]. Chi ama fino a morire [*eis telos*] è chi, donandosi per amore, conosce il segreto ultimo delle cose.[402]

In questo passo sono sintetizzate tanto la scienza della croce, che dà il titolo e il tono fondamentale dello studio steiniano su San Giovanni della Croce (il Dottore Mistico), quanto l'amore che è compimento della fede e della speranza. Croce, amore (*caritas* o *agape*), fede e speranza sono tra i

---

[397] Dalla prima questione di metodo era infatti risultato che l'unità della tradizione mistica occidentale si fonda su un'antropologia tripartita.
[398] L'analisi linguistica, ossia la semiologia, è risultato il ponte metodologico ed epistemologico tra lettura storico-filosofica dei testi mistici e loro analisi fenomenologica nella terza questione di metodo.
[399] *Cf. ivi*, p. vii. Considerando che Edith Stein, in Cristo Teresa Benedetta dalla Croce, è compatrona d'Europa e martire della Chiesa cattolica e del popolo ebraico, non è forse esagerato dire che è anche degna erede del mistico renano quanto a radicalità e influenza sulla spiritualità occidentale e non solo.
[400] Specialmente perché quanto si introduce qui dovrebbe *spiegare* più che essere *spiegato*.
[401] Successivamente si farà anche riferimento alla letteratura secondaria relativa alle ricerche fenomenologiche e filosofiche della Stein.
[402] M. Dupuis, *La persona unificata*, tr. it. Paoline, Milano 2003, p. 60.

punti salienti della “dottrina” del Dottore Mistico, la loro chiarificazione fenomenologica porterà «a una comprensione teoretica […] della vita mistica»[403]. Dall’introduzione della nozione di *Kreuzeswissenschaft* si passerà direttamente al problema centrale della sua chiarificazione, che è la chiave per la comprensione del vissuto mistico delle tre virtù teologali – dell’unzione, in termini di essenza della mistica.

> Quando parliamo di *Scienza della Croce* [*Kreuzeswissenschaft*], non si deve intenderla nel significato corrente di *scienza*: non è una mera teoria […]. Una Teologia della Croce è una verità ben conosciuta, ma una Verità vivente, reale ed operante: viene seminata nell’anima come un granello di frumento, getta le radici e cresce; conferisce all’anima un’impronta peculiare e la caratterizza nel suo agire, tanto che l’irraggia ed è riconoscibile. In questo senso si parla di una Scienza dei santi e noi parliamo di Scienza della Croce. Da questa forma e forza vivente, scaturisce nell’interiore profondissimo anche la concezione della vita, l’immagine di Dio e del mondo che così possono trovare espressione in un’immagine di pensiero, in una teoria.[404]

Che si stia parlando di una *presenza che vale più di ogni conoscenza*[405] e che, anzi, è principio e fondamento della conoscenza sembra piuttosto plausibile e diverrà più chiaro passando senz’altro al problema centrale della natura di questa scienza; basti notare a margine che la Stein suggerisce quantomeno un’analogia tra la Scienza della Croce e la Scienza dei santi e, quindi, una possibile estensione delle sue analisi oltre il Dottore Mistico e Teresa d’Avila.
Tale problema centrale è posto in forma di domanda: «Se però, qualcuno è già così avanti nella vita di fede da essersi deciso tutto per Dio e non volere nulla di diverso da quanto Dio vuole, questi non è giunto forse nel più profondo interiore, rimane ancora una differenza per la *somma unione d’amore* [corsivo mio]?»[406]. La risposta è affermativa e comporta il dover «distinguere l’unione di amore dall’inabitazione divina»[407]. La Stein si trova a dover individuare le strutture ad esse corrispondenti e riesce a farlo combinando le narrazioni di Teresa d’Avila[408] con scritti di Giovanni della Croce. Questo significa che la Stein descrive un’esperienza possibile che è la stessa per due mistici diversi, che concordano che essa sia il culmine della vita mistica. Facendo ciò giunge alla

---

403 E. Stein, *Scientia*, cit., p. 199.
404 *Ivi*, pp. 5-6.
405 *Cf.* quella di cui parla Plotino.
406 *Ivi*, p. 188.
407 *Ivi*, p. 192.
408 La Stein aveva analizzato tali narrazioni nel suo *Il castello dell’anima* (E. Stein, *Il castello dell’anima*, tr. it. Mimep-Docete - Padri Carmelitani, Milano 1999).

riduzione eidetica della unione d'amore o *unizione*. Prima di esplicitare la *concezione essenziale* dell'*unio mystica* vediamo come la fenomenologa giustifica sia sul piano storico-critico che strettamente fenomenologico la propria operazione:

> Nel desiderio di giungere a chiarezza, siamo dovuti ricorrere alle descrizioni, non coartate, della nostra Santa Madre [Teresa d'Avila]. Ci danno sicurezza dove le diverse formulazioni di Giovanni della Croce lasciano sorgere in noi il dubbio. Esse sono una base di incomparabile valore per giungere a una comprensione teoretica, non solo in quanto narrazioni di fatti totalmente non falsificati, ma abbiamo anche ragione nel ritenere che entrambi i Santi – in tutta la differenza del loro carattere, della loro peculiarità letteraria, anche del tipo di santità e della valorizzazione delle grazie mistiche eccezionali – concordavano nella concezione essenziale della vita mistica.[409]

La distinzione dei modi di unione con Dio è particolarmente interessante perché corrisponde alle tre vie della conoscenza di Dio dello studio su Dionigi[410], che vengono riprese esplicitamente nel lavoro su Giovanni della Croce[411]. In primo luogo, il *dimorare di Dio nella creazione* senza il quale le cose create non avrebbero sussistenza. Difatti per la *via naturale* è possibile arrivare a concepire Dio come causa prima che agisce assieme alle cause seconde, in quanto loro causa e in quanto queste da sole non basterebbero. Eppure non si esclude che, sempre e solo su iniziativa di Dio, tale via possa giungere fino all'unione di terzo tipo: ciò è sostenuto in *Vie della conoscenza di Dio*[412] e ribadito in *Scientia Crucis* con una maggiore insistenza sulla conversione di chi passi per grazia dalla conoscenza naturale all'unione. In secondo luogo, l*'inabitazione per grazia* e *vita di fede come via* vengono strettamente legate e si potrebbe dire che nella preghiera e in una vita fervente sempre maggiore vi è l'opera della grazia, tanto che l'inabitazione per grazia non è che il punto culminante della vita di fede: è ciò che si affaccia e prepara al *matrimonio mistico* e per questo è chiamato *fidanzamento*. L'unione nel fidanzamento è l'unione nella volontà, la volontà dell'anima è quella di Dio, ha aderito ad essa. Infine, «l'unione trasformante, divinizzante, attraverso l'amore perfetto»[413] è la *via sovrannaturale*. Se nel secondo modo Dio opera in maniera speciale e specifica sulle

[409] Ead., *Scientia*, cit., p. 199.
[410] Ead., *Vie*, cit.
[411] Ead., *Scientia*, cit., pp. 189-211. In quanto segue si procede ad una sintesi dei passaggi teoretici principali di queste pagine.
[412] Ead., *Vie*, cit., p. 56.
[413] Ead., *Scientia*, cit., p. 189.

potenze di un'anima (*memoria, intelletto* e *volontà*)[414] in accordo con le tre virtù teologali (la speranza purifica la memoria, la fede l'intelletto e la carità la volontà), nel terzo Dio tocca l'anima nella sua sostanza (non nelle potenze) e per questo la trasforma in divina: l'amore perfetto è quello in cui le persone sono una cosa sola, la persona umana partecipa della vita intratrinitaria ossia dell'Unità delle Persone divine, che è Amore. L'amore non può che essere tra persone: qui si incardinano conoscenza di sé e conoscenza di Dio, l'essere eterno è essere personale e non a caso la Stein continua a ribadire che la mistica è incontro da persona a persona con l'Essere in persona. L'amore perfetto è, quindi, quell'amore in cui amante, amato e amore sono la stessa cosa: Dio, l'uomo e l'amore sono una cosa sola e l'amore di Dio è al tempo stesso l'amore con cui Dio ama e l'amore con cui Dio è amato e questo amore è Dio. Sotto una luce trinitaria sembra rivelarsi la stessa struttura dell'*unizione* come esperienza dell'Uno, in cui esperiente, esperito ed esperienza sono quell'esperienza che è Uno. La Croce è l'esperienza in cui l'uomo diviene Cristo, il Figlio di Dio: muore *per Cristo, con Cristo e* risorge *in Cristo*. L'anima è bruciata dall'amore divino nel suo profondo: essa muore e risorge nuova, trasfigurata e divinizzata. Quell'uomo che porta e sopporta la Croce è Dio per grazia della Croce. La Scienza della Croce sembra essere una conoscenza di Dio per identità.

All'incrocio di conoscenza di sé e di conoscenza di Dio sta la struttura della persona umana come ascesa al senso dell'essere: l'anima ha un fondo convertibile in Dio. Quello che la Stein ritrova nell'esperienza mistica è ciò che ha elaborato nel dialogo con i grandi filosofi del passato nella sua opera di metafisica[415] *Essere finito e essere eterno.* Prima di muovere verso una più dettagliata discussione del legame tra fenomenologia della mistica e metafisica steiniana sarà bene fissare ulteriormente lo specifico dell'unione d'amore perfetto con dei brevi cenni all'analisi steiniana della mistica di Teresa d'Avila, che costituisce il vero e proprio anello di congiunzione tra le due massime opere della Stein (*Essere finito e essere eterno* e *Scientia Crucis*).

L'anima è raffigurata da Teresa d'Avila come un castello: le mura sono il corpo, l'anima ha molte stanze abitate dai sensi e dalle proprie potenze (memoria, intelletto e volontà) e in quella centrale risiede Dio. La stanza del re (Dio) è la settima ed entrarvi è l'unione perfetta, ma cosa succede nella sesta stanza? Essa è la stanza del fidanzamento, dove l'anima si strugge di desiderio per l'amato e non trova alcun sollievo se non nelle virtù teologali[416]. In questo stadio avvengono anche estasi

[414] Si tratta dell'immagine della Trinità nell'anima umana secondo Agostino, se ne riparlerà a breve.
[415] P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *Ripartire da Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 105-113.
[416] E. Stein, *Il castello*, cit, p. 82.

preparatorie alla grande estasi della settima stanza, l'incontro con la Trinità stessa[417]. In essa le potenze dell'anima non hanno parte e nemmeno i sensi ed anche dopo l'estasi le potenze non sono rivolte ad altro che all'amore[418]. L'unità con Dio avviene nello spirito, che è distinto dall'anima in quanto suo centro e sede di Dio[419]. La Stein riconosce a Teresa una grande capacità di descrivere le esperienze interiori di un'intera vita di preghiera e vede in questi vissuti una conoscenza profonda dell'umano da cui è possibile estrarre mediante l'analisi fenomenologica la struttura metafisica dell'uomo[420]. L'esperienza nel «castello dell'anima»[421] sembra indicare una struttura simile a questa: una circonferenza (il corpo) delimita e mette in relazione un cerchio (l'anima) con lo spazio esterno (il mondo), e il centro (lo spirito) di questo cerchio corrisponde ad un punto fisso (Dio), in questo cerchio vi è un terzo punto (l'io) che vaga e può venire a corrispondere con il centro conoscendo se stesso e al tempo stesso Dio (l'esperienza mistica è la corrispondenza fra il punto mobile, il centro e il punto fisso, che sono rispettivamente l'io, lo spirito e Dio). Ciò può aiutare a comprendere il seguente passo:

> Era ben lontano dalle sue intenzioni [di Teresa d'Avila] considerare se la struttura dell'anima avesse ancora un senso prescindendo dal suo essere abitazione di Dio, e se vi fosse qualche altra porta oltre quella della preghiera. Ai due interrogativi, noi dobbiamo evidentemente rispondere in modo affermativo. L'anima umana come spirito o come immagine di Dio ha il compito di recepire, conoscere e amare l'intera creazione, di comprendere la sua vocazione a far questo e a realizzarla adeguatamente. Alla strutturazione graduata del mondo creato corrispondono le stanze dell'anima: essa va considerata prendendo le mosse da una profondità diversa. E se la stanza più intima è riservata al Signore della creazione, è anche ovvio che solo muovendo dall'ultima profondità dell'anima, quasi dal centro del Creatore, si dovrà ricavare un quadro veramente adeguato della creazione […]. Così rimane assodato quello che la Santa ha additato assai chiaramente: che rientrare in sé significa avvicinarsi gradualmente a Dio.[422]

In questo passo la Stein rivendica che con un'analisi fenomenologica della mistica non è solo possibile cogliere la struttura ontica dell'uomo, ma anche cogliere la struttura del Creatore e del creato. Un breve percorso attraverso alcuni studi su tale analisi fenomenologica e sull'*antropologia*

---

[417] *Ivi*, pp. 85-87.
[418] *Ivi*, pp. 87-88.
[419] *Ivi*, pp. 95, 97.
[420] *Ivi*, p. 44-45, 104.
[421] *Ivi*, p. 44.
[422] *Ivi*, p. 106.

trinitaria della Stein permetterà di cogliere come i vissuti dei grandi mistici – in particolare di Teresa d'Avila, Dionigi e Giovanni della Croce – sono «*il modo in cui noi facciamo esperienza di quel Sum* di cui il filosofo cercherà di afferrare il senso in concetti»[423]. Tale *Sum* è il nodo teoretico portante del neoplatonismo[424] della Stein.

Al cuore del neoplatonismo, almeno di quello di Plotino, si trova la mistica e il costituirsi di una filosofia della mistica non può che essere il primo passo per la riattivazione del neoplatonismo. Tale costituirsi non è sfuggito ai più recenti studi: basti citare Patrizia Manganaro, una delle curatrici del volume collettaneo *Ripartire da Edith Stein.*

> Ne sono da tempo convinta: Edith Stein offre un contributo rigoroso per l'istituzione di una *filosofia della mistica* quale disciplina autonoma, con un proprio statuto epistemologico.[425]

Una filosofia fenomenologica della mistica, come quella steiniana, presuppone l'inclusione dei vissuti mistici, visti almeno come possibili, nell'ambito delle ricerche fenomenologiche; da un punto di vista storico, ciò è avvenuto molto presto. Già nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* Husserl stesso aveva parlato della presenza di Dio nella coscienza come «trascendente rispetto al mondo e alla coscienza»[426]; inoltre, si era pronunciato sull'esperienza mistica rispondendo ad una lettera dell'allieva Gerda Walther, autrice di un libro dedicato all'argomento (*Fenomenologia della mistica*)[427]. Significativo è il giudizio di Roberta de Monticelli sulla Walther in confronto con la Stein:

> Il linguaggio di Gerda Walther è estremamente spontaneo e diretto, forse anche un po' ridondante. Si limita a descrivere una serie di stati d'animo, per così dire. Quello che colpisce quando leggiamo Edith Stein, invece, è *la sua costante ricerca del nesso fra una fenomenologia della vita interiore e uno stile di pensiero filosofico.* Questo punto è molto importante, e ci dice

[423] Ead., *Vie*, cit., p. 108. La citazione è di Roberta de Monticelli, autrice del saggio *Edith Stein e la fenomenologia della mistica* (che nel libro appena citato segue il testo steiniano).
[424] Si parla a chiare lettere di neoplatonismo in L. Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein,* Città nuova, Roma 1991, pp. 78-79 e in M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 85n.
[425] P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *op. cit.*, p. 42.
[426] A. Ales Bello, "Edith Stein – L'essere umano: corpo psiche spirito" in Ead., *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius,* ETS, Pisa 2007, p. 166.
[427] *Ivi*, p. 167.

> in che senso, a onta delle apparenze, Edith Stein è più fenomenologa di Gerda Walther. Quest'ultima è piuttosto una psicologa della vita interiore.[428]

Per contrasto emerge come la Walther sembri operare nell'indirizzo di una psicologia fenomenologica, mentre la Stein è chiaramente sul versante di una filosofia fenomenologica (questo in piena fedeltà al suo maestro[429], sebbene non ne condivida la *filosofia trascendentale* – ciò dipende dal fatto che la fenomenologia è un metodo con cui si possono sviluppare più sistemi). Va riconosciuto, però, che la stessa Stein ha mosso i primi passi nell'applicazione del metodo fenomenologico proprio nell'ambito della psicologia fenomenologica. L'articolo di James Collins[430] ha fatto da apripista ai successivi studi sul percorso di ricerca seguito dalla Stein, almeno fino alla svolta tomista, e ciò che è emerso da queste ricostruzioni è che la Stein nasca come psicologa insoddisfatta della disciplina del suo tempo: ella troverà in Husserl e nei suoi allievi di Gottinga un metodo incomparabilmente più efficace per rinnovare le *scienze dello spirito*, sia soggettivo (psicologico) che oggettivo (socio-politico). Le sue analisi hanno attraversato temi capitali per le scienze umane dell'epoca: l'empatia o *entropatia*, la causalità psichica, comunità e società, lo Stato[431]. Ma è proprio in questo campo di studi che si impone il cuore della ricerca steiniana, la persona:

> A mio sommesso avviso, la filosofia della persona costituisce il fulcro del pensiero steiniano ed è proprio l'interesse per la persona che spinge la Stein ad indagare, fenomenologicamente, nel campo della psicologia, da cui prende l'avvio, per inoltrarsi decisa in quello sociologico e giuridico; tentennante, a causa della difficoltà del cammino, in quello gnoseologico e metafisico in cui tiene ferma la convinzione che «chi cerca la verità, consapevole o meno, cerca Dio» (*Lettere*, 23 marzo 1938) [consapevolezza della personalità della Verità]; mentre sola, silenziosa ed ardente sale sulla vetta del monte, sprofondandosi contemporaneamente nell'intimo del suo io, per incontrarsi con Dio, l'Ineffabile amante e misericordioso. [432]

---

[428] E. Stein, *Vie*, cit., p. 108. Si ritiene che de Monticelli abbia colto nel segno, ma si sia espressa male. Non è tanto una questione di chi sia più fenomenologa, bensì è la scelta waltheriana di concentrasi su fenomeni come la telepatia e i *medium* ad implicare un maggiore impegno in questioni di parapsicologia che nell'esatta riduzione eidetica del fenomeno mistico culminante dell'*unio mystica* e un'eccessiva valutazione di episodi inessenziali come visioni ed audizioni (le "voci" che Giovanna d'Arco affermava di sentire, ad esempio – *cf.* G. Walther, *Fenomenologia della mistica*, tr. it. Glossa, Milano 2008, p. 206-207).

[429] La Stein, come è noto, ha lavorato alla sistemazione degli appunti manoscritti delle *Ideen* di Husserl.

[430] J. Collins, "Edith Stein and the Advance of Phenomenology" in *Thought*, n. 17, 1942, pp. 685-708.

[431] *Cf.* C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein: dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e pensiero, Milano 1976.

[432] *Ivi*, ix.

La Stein approda dallo spirito soggettivo e oggettivo ad una comprensione integrale dello spirito e dell'uomo: la comunione tra spirito finito e spirito eterno o infinito. La sua è una filosofia fenomenologica della persona e al tempo stesso una metafisica della persona. Marcello Acquaviva interpreta l'opera in cui tale metafisica è esposta, *Essere finito ed essere eterno*, come un'«antropologia religiosa»[433] che vede nell'uomo un composto unitario di corpo, anima e *spirito – antropologia trinitaria*[434]. In ciò si coglie una metafisica che è un neoplatonismo cristiano: non più corpo, anima e intelletto della filosofia greca, ma corpo, anima e spirito di san Paolo[435]. Questa opera era stata pensata con due appendici la cui rapida trattazione permetterà di cogliere appieno l'unità di fenomenologia della mistica e metafisica nella filosofia della mistica della Stein, ma prima non si può rimandare oltre il riferimento a come il dialogo della Stein con Agostino sia rivelatore del radicale neoplatonismo della fenomenologa: ella assume la ricerca dell'immagine della Trinità nell'anima umana operata dal Dottore della Grazia, ma muovendo da essa giunge a vedere riflessa nell'uomo la trinitarietà del creato. Si è tentata una schematizzazione che renda visibili questi riflessi, essa sintetizza analisi assai complesse svolte dalla Stein nel capitolo VII di *Essere finito ed essere eterno*[436]:

Creatore (Dio)

(**Padre, Figlio e Spirito Santo**)

Creazione (Uomo)

Corpo (Materia)	**Anima** (Vita)	**Spirito** (Angeli)
Liquido	Permanenza	Conoscenza
Solido	Pienezza di significato	Amore
Gassoso	Forza	Servizio
Corpo vivente	**Anima umana**	**Spirito umano**
	Memoria	Speranza
	Intelletto	Fede
	Volontà	Carità

[433] M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 67.
[434] *Cf. ivi*, pp. 107-108.
[435] *Cf.* E. Stein, *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. Città nuova, Roma 1988, pp. 386-401.
[436] *Ivi*, pp. 378-481.

Del presente schema, in questa sede, basterà notare gli aspetti capitali relativi alla mistica e all'antropologia. La triade agostiniana delle potenze dell'anima è ripresa sia da Giovanni della Croce che da Teresa d'Avila. La Stein attinge da entrambi per caratterizzare la vita spirituale che si rivela nella *notte oscura*[437] in cui le tre virtù o potenze spirituali purificano l'anima umana accompagnandola al fidanzamento mistico e preparandola al matrimonio col divino Sposo. La struttura ontica dell'umano è sintesi della creazione, così come il Verbo incarnato ne è la perfezione. I costituenti dell'uomo sono immagini trinitarie che compongono la somma immagine trinitaria che è l'uomo: le regioni ontiche della materia, della vita e dello spirito, divise nel creato, si incrociano nell'umano.

Emerge come partendo dall'antropologia (studio dell'essere finito in cui si riflette il creato) la Stein giunge al coglimento del senso trinitario dell'essere. Proprio la disputa sul senso dell'essere e sull'antropologia fenomenologica sono al centro delle due appendici, pubblicate postume separatamente dall'opera ma pensate come tali dall'autrice, di *Essere finito ed essere eterno*[438]: *Martin Heideggers Existentialphilosophie* e *Die Seelenburg*[439]. Nel primo la Stein fa i conti con l'analitica esistenziale di Heidegger, che è la matrice di *Essere finito ed essere eterno*: l'*opus magnum* della Stein è la sua risposta a quello di Heidegger, *Sein und Zeit*. Nel saggio in appendice la Stein s-fonda dall'interno il *Dasein* come essenza dell'umano: in esso si celebra la chiusura del pensiero heideggeriano nella temporalità, che per la Stein vuol dire precludere qualsiasi possibilità di coglimento del fondamento dell'essere temporale e finito dell'umano, ossia l'essere eterno di Dio. Nell'analisi steiniana della *Geworfenheit* sembra essere svelato l'impensato di Heidegger: l'essere dell'uomo è gettato, ma da chi? Da chi è pro-gettato? La Stein mostra che nell'orizzonte heideggeriano una risposta è impossibile per due vizi di fondo. Il primo è la "scarnificazione" dell'uomo, che comporta una perdita di anima e spirito – si potrebbe azzardare che tra le righe la Stein stia accusando Heidegger di disumanizzare l'uomo. L'analisi fenomenologica dell'umano sembra proprio far emergere quanto radicale sia la negazione heideggeriana della trinitarietà dell'uomo. Il secondo vizio consiste nella squalifica quasi pregiudiziale della fede e della teologia come fonti di conoscenza della regione ontica specifica della religione. A esse si associa la riduzione del sociale alla dimensione quotidiana ed inautentica del *Dasein*. Sembra che Heidegger stia strappando dall'essere dell'uomo tutto ciò che non è essere e tempo: toglie l'uomo per trovare

[437] Immagine simbolica adoperata da Giovanni della Croce; se ne tratterà l'analisi steiniana nel paragrafo seguente.
[438] *Cf.* M. Acquaviva, *op. cit.*, pp. 117-154. Quanto segue è un sunto delle considerazioni svolte al riguardo da Acquaviva.
[439] Il già citato *Il castello dell'anima.*

l'essere, ma facendo ciò per la Stein si preclude ogni possibilità di senso tanto dell'umano quanto dell'essere. L'accusa di nichilismo è dietro l'angolo.

L'evidenziazione steiniana di questi due vizi fa però emergere l'altra faccia di tali vizi, ossia le virtù dell'analisi heideggeriana. La Stein giunge al senso dell'essere proprio a partire dall'essere dell'uomo e non assume la fede e la teologia in maniera acritica: fede e teologia danno delle indicazioni che la filosofia deve poi seguire autonomamente senza legarsi a questo o quell'autore o tacere di fronte al mistero. L'opera del filosofo è il tentativo di un coglimento concettuale dell'inconcettualizzabile: il filosofo della mistica tenta di chiarificare concettualmente «immagini e parole per dire l'indicibile e far vedere l'invisibile»[440]. Farsi un concetto di ciò che non è concettualizzabile: un concetto *allusivo* nel senso che si è trattato nella terza questione di metodo della presente ricerca. Va aggiunto, per chiarezza, che per la Stein il concetto è il coglimento dell'essenza.

Ma che cos'è che il filosofo cerca di concettualizzare? *Sum*. La struttura del *Sum*[441], che è l'Essere in Persona (il Dio uno e trino), è quella dell'Essere che come Io predica di Sé l'Essere – il Padre che dice il Figlio nell'unità predicativa dello Spirito Santo. Si ha quindi un isomorfismo strutturale tra esperienza di Dio e Dio quando Cristo dice *Sum* e quando un uomo morto e risorto in Cristo dice *Sum*. La Stein preferisce il *sum* latino alle sue traduzioni perché in esso l'io è incluso o, meglio, non compare separato dal verbo essere come in "Io sono" e "Ich bin". Si può visualizzare questo isomorfismo, che include anche l'unizione:

Sum = ess*ente* stat*o*[442] esser*e*
Amore = am*ante* amat*o* amar*e*
Uno = esperi*ente* esper*ito* esper*ire*

Si può vedere che Essere, Amore ed Esperienza sono incasellati nella stessa struttura *–nte, -to, -re*. Non si può andare oltre nella chiarificazione di questa struttura perché essa è oggetto del capitolo due di questa seconda parte. Si può però concludere questo paragrafo sulla fenomenologia della

440 E. Stein, *Vie*, cit., p. 57.
441 *Cf.* Ead., *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 366-370. In queste pagine la Stein analizza *Ego sum qui sum* (Es 3,14), si procede ad una rielaborazione del testo steiniano tendendo presente quanto si è venuto dicendo fino ad ora.
442 Un essere stato che è ancora sempre essente. Dio è colui che è stato, è e sarà: questo è comprensibile pensando al Logos che era Dio, si è incarnato *e di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine.*

mistica notando che al cuore dell'analisi dell'essere eterno come senso dell'essere la Stein attribuisce a Dio ciò che Heidegger ha attribuito al *Dasein*: l'identità di essenza ed esistenza[443].

2. *Analisi fenomenologica ed analisi semiologica della mistica*

In questo paragrafo si avrà modo di apprezzare come la considerazione della dimensione semiologica della mistica sia comune alla presente ricerca e alla fenomenologia steiniana della mistica. Anzi, si dovrebbe ammettere che anche l'attenzione storico-critica al testo è comune a quanto si sta svolgendo qui e a quanto la Stein ha operato nei propri lavori sulla mistica – in ordine cronologico *Il castello dell'anima* (dedicato a Teresa d'Avila), *Vie della conoscenza di Dio* (dedicato a Dionigi) e *Scientia Crucis* (dedicato a Giovanni della Croce). Di *Vie della conoscenza di Dio* si parlerà in questo paragrafo nella misura in cui vi sono elaborati i concetti "semiologici" già adoperati in *Il castello dell'anima* e poi ripresi ed applicati in *Scientia Crucis*; fatto ciò, si passerà a riportare l'analisi steiniana di tre immagini di Giovanni della Croce che sono di particolare rilevanza per la presente ricerca (*Croce, notte, Sposo*).

Guardando alla struttura d'insieme dei testi steiniani sulla mistica si nota una comune struttura, peculiare di questa porzione della produzione steiniana:

- I testi cominciano con una contestualizzazione storiografica che tiene conto della vita[444] degli autori presi in analisi e fa riferimento alla letteratura secondaria disponibile all'epoca. Questa sezione è particolarmente scarna nel primo lavoro sulla mistica, quello su Teresa, ma non è per questo assente.
- La Stein analizza i testi cercando di commentare fedelmente quanto l'autore ha scritto, spesso le parole di tali commenti si amalgamano tanto con il testo originale che di fatto la Stein si impegna a spiegare l'autore con l'autore stesso; specialmente nei lavori più tardi ciò comporta un riferimento a buona parte delle opere dell'autore e a considerazioni filologiche anche molto tecniche (specialmente per quanto riguarda Giovanni della Croce e la ripresa di Teresa in *Scientia Crucis*).
- La sezione in cui l'analisi fenomenologica viene sviluppata in maniera estesa è sempre ben distinguibile, anche se la separazione non è netta: nel commentare l'analisi viene preparata e durante l'analisi (nei suoi passaggi cruciali) si ritorna al testo. Una costante è

[443] *Cf.* M. Acquaviva, *op. cit.*, p. 119.
[444] Nel caso di Dionigi la Stein richiama la questione di chi sia veramente l'autore degli scritti dionisiani.

l'analisi dettagliata di particolari immagini impiegate dall'autore o di esperienze narrate che la Stein riconosce come particolarmente essenziali; essa si trova incastonata nel commento e spesso costituisce un ponte tra questo e l'analisi fenomenologica vera e propria. Tale analisi non è mai *pura*: anche quando la Stein riconosce vissuti possibili che l'autore ignora o non menziona, la loro ricostruzione prende sempre le mosse da quanto è considerato plausibile che l'autore abbia effettivamente esperito o inteso comunicare.

Da ciò emerge come l'analisi della Stein, pur restando sempre teoretica, si consideri limitata alla sua fonte (il testo mistico) e a quanto da esso si può derivare direttamente o indirettamente, ma mai a prescindere. L'andare alla cosa stessa della Stein, in questo contesto, ha una doppia direzione: al testo e all'esperienza. Il testo illumina l'esperienza e l'esperienza chiarisce e completa il non-detto e il non-pensato del testo.

Lasciando questi punti sullo sfondo, è tempo di introdurre i concetti "semiologici"[445] adottati dalla Stein. Essi le provengono dalla stessa teologia simbolica di Dionigi, come nota Laura Boella:

> Edith Stein pone la teologia simbolica al centro dell'esperienza personale di Dio [mistica]. E formula con estrema forza teorica la domanda della "teologia simbolica". Se essa è "trasposizione dei nomi delle cose sensibili al divino", in questione è il senso di questo "trasporre", ossia «che tipo di relazione effettivamente esso presuppone tra ciò che è designato in modo diretto e ciò che è designato in modo indiretto e tra chi ascolta e chi parla». La "teologia simbolica" pone dunque il problema della relazione tra umano e divino, tra mondo sensibile e mondo soprasensibile in una forma complessa e specifica.[446]

La domanda della teologia simbolica, che è il discorso di Dio e con Dio in immagini (che appaiono direttamente o che vengono evocate dalle parole)[447], è una domanda semiologica e semiotica: come comunicano l'uomo e Dio? Come si conoscono da persona a persona? Infatti il *linguaggio simbolico* esprime una *conoscenza simbolica* a cui è intrinseco l'annunciarsi[448], il creato e la sua conoscenza sono il caso più macroscopico ed originario[449] e il simbolo originario è il Verbo

[445] Edith Stein non è una semiologa né in senso storico (adesione allo strutturalismo) né in senso teorico, ma la sua scuola di semiologia è la teologia simbolica di Dionigi; pare che ciò le abbia permesso di arrivare a risultati simili a quelli della teoria dei segni. Anzi, si potrebbe dire che la Stein ha apportato alla filosofia dei segni un contributo originale, come si vedrà in seguito.
[446] P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *op. cit.*, p. 15.
[447] *Cf.* E. Stein, *Vie*, cit., p. 26.
[448] «conoscere e annunciare vanno insieme» (*ivi*, p. 22).
[449] *Cf. Ivi*, p. 46-47.

incarnato[450]. Comunicazione e conoscenza rimandano l'una all'altra. Le strutture che la Stein si trova ad analizzare sono quella della connotazione e quella dell'interpretazione. Nella connotazione si ha una denotazione che esprime il contenuto connotato[451]: attraverso la significazione diretta della parola "cane", ad esempio, significo indirettamente come stonato un cantante nella frase "quel tenore è un cane". L'esempio è anche calzante: la domanda "come posso chiamare 'cane' un uomo?" è almeno simile a "come posso chiamare 'geloso' Dio?". Ciò che è designato direttamente non sembra affatto predicabile di ciò che è designato indirettamente, almeno non in senso letterale. Nell'interpretazione un'interprete collega un segno all'oggetto per il quale il segno sta (o pensa che stia) per mediazione di un interpretante (ciò che fa essere quel segno il segno di quella cosa per un interprete)[452]. L'interpretante appartiene all'ordine del conoscere e l'oggetto all'ordine dell'essere. Nella teologia simbolica si ha una situazione analoga a quella di una persona che parla di sé a un'altra (si comunica ad essa in quanto essa è l'oggetto nella relazione semiotica fra oggetto, segno e interpretante).

L'immagine o figura (*Bild*) è il concetto con cui la Stein chiarifica il simbolo come un che di formato (*gebildete*), figurato (*gestaltete*) che rinvia a una sua realizzazione nel futuro (prototipo) o a un originale (copia). Uno dei termini dionisiani da cui prende le mosse la fenomenologa è *theotypia*, che rimanda al *typos* della lettura tipologica o figurale delle Sacre Scritture[453]. Con l'immagine si mostra ciò che si vuole dire: la Stein ha individuato qualcosa di simile al segno iconico, quel segno che è legato al designato da una qualche somiglianza (nello specifico quella che un prototipo o una copia possono avere). Si può dire che l'immagine è un specie del genere segno iconico. Rispondendo al problema della connotazione, i suoni prodotti dal tenore erano simili a latrati e Dio si comporta come se fosse geloso (ad esempio, Osea cacciando come un marito geloso la moglie che si era prostituita prefigura come il Dio geloso punirà l'infedeltà del Regno del Nord).

Il rapporto figurale (*Bildverhältnis*) che lega la copia all'originale (raffigurazione) e il prototipo all'oggetto pienamente realizzato (l'essere in formazione, in progettazione[454]) presuppone una conoscenza dell'originale o della cosa da realizzare. La figura non può essere arbitraria, deve avere

[450] *Cf. Ivi*, p. 70.
[451] *Cf.* L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, pp. 122-134. Ovviamente denotazione e connotazione sono qui termini tecnici della linguistica e non della logistica.
[452] *Cf.* C. Sini, *Passare il segno*, cit., pp. 35-37.
[453] E. Stein, *Vie*, cit., p. 41.
[454] Dio sta progettando la punizione dell'infedeltà del popolo, invia il profeta per realizzare un prototipo di tale punizione con l'intento di convertire il popolo: se il prototipo è sufficiente a convertire il popolo, Dio è pronto ad abbandonare il proprio progetto di punizione.

qualcosa in comune con l'originale perché questo possa essere ri-conosciuto[455]. Chi riceve la figura deve avere una conoscenza dell'originale per interpretarla o per riconoscere l'originale; può esservi un caso particolare, ossia l'immagine simbolica (*Sinn-Bild*)[456]. L'immagine simbolica è quella immagine che mi permette di "riconoscere" ciò di cui è immagine senza averlo mai visto prima: essa mi fornisce (se ho abbastanza acume o sufficienti informazioni) una conoscenza che prima non avevo. In relazione al problema dell'interpretazione emerge che un segno oltre ad essere compreso grazie a delle conoscenze pregresse può anche trasmettere conoscenze nuove se compreso. I segni non attivano solo la conoscenza ma possono anche aumentarla. Nella teologia simbolica Dio parla di sé in termini sensibili per farsi conoscere da chi conosce ciò che è creato ma non conosce il Creatore. Tutto questo è ripreso e approfondito in *Scientia Crucis*:

> In *Scientia Crucis* il contatto tra umano e divino viene chiamato *relazione simbolica* [rapporto figurale]. Legata direttamente alla relazione empatica […]. L'importanza della relazione simbolica è peraltro testimoniata dal suo ruolo centrale negli scritti spirituali e teologici steiniani, in particolare dell'ultimo scritto compiuto, il saggio *Vie della conoscenza di Dio. La «teologia simbolica» dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà* (1941).[457]

È mettendo a frutto la teologia simbolica nell'analisi del linguaggio mistico di Giovanni della Croce che la Stein arriva ad affinare la propria analisi simbolica con nuovi concetti[458]. Il segno reale (*Wahrzeichen*) e il Simbolo (*Symbol*). Il segno reale è un segno non-arbitrario e non-iconico il cui significato (interpretante) è una pienezza di senso costituitasi per la sua azione e per la sua storia. Nel simbolo, invece, si ha un rapporto simbolico o figurale in senso stretto (l'immagine e l'immagine simbolica sono caratterizzate quindi da un rapporto simbolico in senso lato), esso consiste in «un'unità, così intrinseca fra immagine e cosa che, difficilmente si può parlare di una dualità»[459]. Il rapporto "immagine: cosa" è uguale a uno, i rapporti che tendono a uno possono essere detti simbolici in senso lato. Alla Stein va riconosciuto il merito di aver distinto il simbolo dal segno iconico o icona sapendone evidenziare anche gli elementi di continuità. Si vedano, ad esempio, i simboli dello Sposo e del Padre in relazione ai loro prototipi:

---

[455] Ivi, pp. 42-43.
[456] Ivi, pp. 46-47. *Cf.* anche Ead., *Scientia*, cit., p. 368.
[457] P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *op. cit.*, p. 13.
[458] Essi sono stati individuati da Cristiana Dobner in E. Stein, *Scientia*, cit., pp. lxvi-lxviii.
[459] *Ivi*, pp. 281-282.

> Il rapporto dell'anima con Dio, quale lo ha previsto Dio dall'eternità come scopo della sua creazione, non può essere designato più precisamente che attraverso il legame sponsale. Al contrario: quanto detto del senso di rapporto sponsale non trova da nessuna parte una pienezza così peculiare e perfetta come nell'unione d'amore di Dio con l'anima. Quando lo si abbia compreso una volta, allora l'immagine e la cosa si scambiano i loro ruoli: la sponsalità di Dio viene riconosciuta come la proto ed unica sponsalità e tutti i rapporti sponsali umani sembrano copie imperfette [prototipi] di questa proto-immagine [archetipo], come pure la paternità di Dio è la proto-immagine di ogni paternità sulla terra.[460]

Il rapporto sponsale umano è prototipo dell'unione mistica, mentre l'unione mistica ne è l'archetipo. L'antica Alleanza è il prototipo della nuova ed eterna Alleanza che ne è l'archetipo. Il simbolo dello sposo aiuta a comprendere l'incomprensibile: nell'unione mistica l'uomo diviene Dio e l'esperienza di Dio è Dio stesso, Dio si dà all'uomo senza riserve. Il matrimonio cristiano fa di due corpi un solo corpo in un unico spirito, esso è il prototipo dello sposalizio mistico con Cristo: nell'esperienza mistica si diviene un corpo solo con Cristo, si diviene il Figlio del Padre nell'unità dello Spirito Santo. L'unizione nella mistica sponsale cristiana è vissuta come unzione. Il Padre invia la colomba dello Spirito sul mistico e la sua voce celeste ripete per grazia e non per natura: «Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento» (Lc 3, 22).

La *Croce* invece è un caso di segno reale: per «la Croce il significato è cresciuto attraverso la sua storia. Non è un mero *oggetto di natura* ma uno *strumento,* consegnato ed usato dalla mano dell'uomo per un particolare scopo. Come strumento ha giocato nella storia un ruolo di incomparabile portata. Questo ruolo lo conosce chiunque viva in un ambiente culturale cristiano»[461].

La *notte* è invece un altro simbolo: essa «è la necessaria *espressione cosmica* della concezione mistica del mondo di S. Giovanni della Croce»[462]. La notte della mistica è notte dei sensi e dello spirito: nella notte oscura la vista è cieca e per traslato le potenze dell'anima sono come morte, ma nella notte è possibile il chiaro di luna così come nella vita mistica è possibile la gioia sponsale. Il simbolo della notte consente a Giovanni della Croce di esprimere come nell'esperienza mistica somma non entri nulla che sia umano: vi entra solo ciò che di divino può esservi nell'uomo, ossia lo Spirito Santo.

---

[460] *Ivi,* p. 282.
[461] *Ivi,* pp. 40-41.
[462] *Ivi,* p. 45.

Si può concludere il presente paragrafo con una chiarificazione riguardo la Croce e la sua scienza: la Stein non considera la Croce solo un segno reale, ma anche un simbolo: «raggruppiamo simbolicamente sotto il nome di *Croce* […] tutti i pesi e le sofferenze della vita, dobbiamo iscriverlo nel messaggio della Croce, perché da qui è guadagnata la più profonda Scienza della Croce»[463]. La croce è il simbolo di Cristo e, come Cristo ha una duplice natura (umana e divina), così essa è sia simbolo che segno reale.

3. *Teologia simbolica e teologia mistica*

Considerando che la *via naturale* teorizzata in *Vie della conoscenza di Dio* è già stata presentata nel primo paragrafo e che andrà ridiscussa nel terzo paragrafo del capitolo seguente in relazione alle altre due vie, la fede e l'esperienza sovrannaturale (anch'esse già approfondite nel presente capitolo), sarà bene focalizzare il presente paragrafo su come la Stein metta in relazione teologia simbolica e teologia mistica. Il suo saggio su Dionigi è dedicato alla teologia simbolica e ad una sua ricostruzione a partire da dove se ne parla nel *corpus dionysianum*, dato che non ci è giunto nessun trattato intitolato o dedicato alla teologia simbolica. Nella parte precedente della presente ricerca è invece stato preso in analisi il testo della *Teologia mistica*, prima di trattarne l'esperienza può essere utile vedere cosa ha detto la Stein di tale esperienza:

> In fondo è questo il fine di ogni teologia: liberare la via che conduce a Dio stesso. Anche l'Areopagita lo ha esplicitamente indicato come il fine della sua «teologia simbolica»: essa si rivolge a una cerchia di eletti e vuole far giungere a coloro che ne fanno parte – cioè coloro che hanno già fatto esperienza di una certa illuminazione e che perciò aspirano alla santità – qualcosa di più dell'insegnamento dei contenuti della fede. Svelando loro, attraverso le sue immagini, un mondo soprasensibile, essa li vuole educare a liberarsi sempre più dal mondo sensibile, e vuole infine condurli a non avere più bisogno alcuno delle immagini sensibili. Essa vuole «condurli per mano» in primo luogo dal sensibile allo spirituale e al soprasensibile, e infine alla vetta più alta, all'*unione con l'Uno* [corsivo mio]. Questo ultimo passo non sta certo in suo potere, esso è piuttosto cosa di Dio. La teologia simbolica può solo condurre in quella direzione [alludervi]. Quando però abbiamo definito la conoscenza per esperienza «evidenza

[463] *Ivi*, p. 26.

> che porta a compimento» (*Erfüllung*) la fede, con questo volevamo dire che la fede ha di mira la cosa stessa che nella conoscenza per esperienza viene ad offrirsi in carne ed ossa […].[464]

Sembra chiara l'allusione all'unione con l'Uno come conoscenza per esperienza dell'Uno. A ciò va aggiunto che la teologia simbolica è soltanto il primo grado della teologia positiva o affermativa[465], che è a sua volta il primo grado della teologia:

> La teologia positiva e la teologia negativa, compiuta l'ascesa, cedono il posto alla teologia mistica, che in silenzio assoluto accede all'unione con l'Ineffabile [Giamblico preferì l'Ineffabile all'Uno plotiniano, che quindi è anch'esso un retaggio neoplatonico]. Esse raffigurano in sé i gradini che conducono su fino alla vetta, e precisamente raffigurano due vie differenti per definire il Creatore partendo dalla creatura. Esse si oppongono senza escludersi. Si completano l'una con l'altra in ogni gradino. La teologia positiva si basa sulla corrispondenza d'essere tra Creatura e creatura – l'*analogia entis*, come Tommaso ha affermato in accordo con Aristotele; la teologia negativa si basa sul fatto che accanto alla *similitudo* sussiste una *maior dissimilitudo*, come lo stesso Tommaso non si stanca di sottolineare. Esse coincidono annullandosi l'una dell'altra sulla vetta della «teologia mistica», dove Dio stesso svela i misteri, ma nello stesso tempo fa sentire l'impenetrabilità del mistero.[466]

La gerarchia delle teologie è simbolica, affermativa, negativa e mistica; si potrebbe, però, dire che tale gerarchia si chiude a cerchio, poiché il teologo mistico (Dio) è anche il teologo simbolico originario[467]. Per la Stein filosofia della persona e teologia mistica coincidono: il pensiero steiniano giunge a compimento tornando al suo inizio, l'empatia. Ella insiste su ciò:

> «Sentimento» della presenza di Dio; ci si sente toccati da lui, che è presente, nell'intimo. Questa è ciò che chiamiamo *esperienza di Dio* in senso più proprio. Essa è il nucleo di ogni esperienza mistica, l'incontro con Dio da persona a persona. Può sopraggiungere – come fenomeno concomitante inessenziale – una visione sensibile come quella di Isaia. […] Isaia però ha visto Dio stesso e ha sentito la sua parola; e se capiamo bene il racconto, egli nel suo intimo è diventato certo che Dio stesso fosse presente. E solo dove questo si verifica possiamo parlare di un'esperienza personale di Dio. Abbiamo chiamato questo «sentimento della presenza di Dio»

[464] Ead., *Vie*, cit., p. 59.
[465] *Ivi*, p. 33.
[466] *Ivi*, p. 29.
[467] *Ivi*, p. 70. Cf. il commento della de Monticelli (*ivi*, pp. 111-139).

> nucleo di ogni esperienza mistica. Esso è però solo l'inizio, il grado più basso della vita mistica di preghiera. Da qui alla vetta della «contemplazione infusa», all'unione durevole con Dio, esistono diversi gradi e passaggi. […] Chiamiamo esperienza di Dio nel senso più proprio l'incontro personale con il Signore.[468]

Si è di fronte ad una *pericoresi* teologica in cui dal silenzio divino escono i simboli della creazione e della Scrittura, il cui culmine è l'uomo che interpretandoli formula la teologia affermativa per poi negarla e infine ricongiungersi al silenzio da cui tutto è scaturito. Nell'esperienza dei simboli ha inizio l'esperienza di Dio, che è una vera e propria conoscenza (illuminata dalla fede nelle Scritture e dalla preghiera); tale conoscenza va però rimossa perché essa culmini e si inveri in un incontro al di là della conoscenza, che è esperienza personale al massimo grado poiché l'esperienza di Dio diviene esperienza di sé.

In questa sede è forse il momento di dare almeno un succinto sviluppo a quanto si è accennato in «Questioni di metodo»[469]: il rapporto profondo che si è postulato tra essenza ed origine. Plotino, Dionigi ed Eckhart sono stati, infatti, inclusi nel *corpus* da analizzare per comprendere cos'è la mistica perché si trovano all'origine della mistica come sostantivo e, dunque, di quella categoria che ha permesso di unificarli in un unico *corpus* e in un'unica tradizione. Plotino, in quanto erede dei misteri eleusini, sembra indicare un'origine della mistica nella sapienza greca, ma la gerarchia delle teologie (simbolica[470], negativa, mistica) in Dionigi rimanda a un'origine ancora più antica, che travalica l'occidente pur non fuoriuscendo dall'ambito indoeuropeo. L'origine della mistica si potrebbe far risalire al 1000 a. C. e più nello specifico ai contesti del *Ṛgveda* e della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Nella mistica indiana[471] è possibile ritrovare i costituenti della gerarchia teologica dionisiana (simbolico, negativo, mistico):

> Proprio la capacità di dire "non così", e quindi la capacità di trascendere ogni determinazione finita, è ciò che attesta la presenza dell'infinito in noi, di *Ātman*, del principio soggettivo la cui infinità rimanda all'infinità di *Brahman*, consentendo così l'identificazione del principio soggettivo col principio universale [presenza ed identificazione costituiscono qui il mistico].

[468] *Ivi*, pp. 52-54.
[469] La presente discussione presuppone i risultati raggiunti dai paragrafi 1 e 2, rispettivamente dedicati alla tradizione mistica e alla definizione di mistica.
[470] Per l'estensione della teologia simbolica all'affermativa si veda *supra*, paragrafo 2 del capitolo su Dionigi.
[471] Lo stesso Andolfo confronta Dionigi con il *brahmanesimo* e il *buddhismo* in Dionigi, *Mistica teologia*, cit., pp. 187-197. Ne risulta che le tradizioni indiane sono più prossime a Dionigi di tradizioni mistiche mediorientali come l'ermetica, l'islamica e la giudaica (*cf. ivi*, p. 202).

> Potremmo allora dire che da un lato la "realtà" di *Brahman* è talmente "altra" rispetto al mondo della coscienza ordinaria che su di essa s'infrange ogni tentativo di determinarla conoscitivamente nel suo "che cos'è"; dall'altro, la consapevolezza della sua esistenza ci permette di alludere alla sua essenza o con immagini analogiche, come quella del lampo, o con simboli, come la coccinella o il fiore di loto. E la conoscenza analogica e simbolica, resa possibile dall'esistenza di *Brahman*, viene mantenuta dentro i suoi limiti dall'ineffabilità del *na-iti* [non così], e questo è il punto più alto cui possa spingersi il nostro tentativo di approssimarci al principio. Nessuna di queste tre vie può essere tralasciata privilegiando una di esse a scapito delle altre, perché ciascuna di esse ha senso solo nel suo intreccio alle altre due: esse si sorreggono e si integrano a vicenda e tutte insieme esauriscono ogni possibile rapporto conoscitivo a *Brahman*.[472]

Proprio per l'identità di origine ed essenza si può dire che *là dov'è l'origine è l'essenza e là dov'è l'essenza è l'origine*. In questo caso, essendo Dionigi luogo essenziale della mistica, l'origine della mistica deve avere qualcosa di Dionigi: il simbolico, il negativo, il mistico. Sempre nel contributo di Chiereghin emerge una problema nell'interpretazione del finale dell'inno 129 del libro X del *Ṛgveda*, che risulta di grande interesse in questa sede:

> E qui c'è un momento di sospensione, al quale, con impareggiabile senso della scena, segue l'ultimo *coup de théâtre*: «…o forse neppure lui lo sa (*yadivāna veda*)».
> Così termina l'inno. C'è chi ha letto in questa sorprendente conclusione l'espressione di un «sarcasmo sublime». E può ben essere vero, nel senso che l'incertezza e l'ignoranza vengono spostate sempre più in là: da quello che la linea divide, agli dei, alla multiforme creazione del mondo, fino all'origine, a Ciò e al suo supervisore, di cui prima si presume l'onniscienza, mentre poi viene travolta anch'essa nel "non sapere". Interpretarlo come sarcasmo, però, suppone una lettura "difettiva" di questo "non sapere", quale deficienza e mancanza. E se fosse vero il contrario? *Se il "non sapere" fosse congenere all'Uno* [corsivo mio], colmo di Ardore, da cui scaturisce la forza inventiva e creatrice di *manas*, della mente e del pensiero? Allora tutte le domande esprimerebbero la forza primigenia del pensiero che mediante l'interrogare schiude campi via via sconfinati alla manifestazione dell'essere *nel* non-essere e questa capacità di apertura finirebbe per raggiungere il massimo di ampiezza e di profondità proprio presso l'origine.[473]

---

[472] F. Chiereghin, *Le avventure del* non, ms., pp. 8-9. Tale scritto è di prossima uscita in *Verifiche. Rivista di scienze umane*.
[473] *Ivi*, p. 10.

Stavolta la commutazione tra essenza ed origine coinvolge Plotino: per questo *mistico filosofo* il dilemma tra *sarcasmo sublime* e il non sapere dell'Uno non si pone, dato che l'Uno stesso è al di là di ogni sapere perché da esso «scaturisce la forza inventiva e creatrice di *manas*, della mente e del pensiero». Proprio perché in Plotino le cose stanno così, si può sapere che se il testo in questione è mistico le cose staranno allo stesso modo. Si giunge, infine, a ritrovare l'unione come culmine dell'esperienza personale di Dio di cui parla la Stein nel «Tu sei Quello (*tattvamasi*)»[474] della *Chāndogya Upaniṣad*. Sebbene Chiereghin non vi abbia fatto esplicito riferimento, è proprio il *tattvamasi* che esprime la scoperta dell'identità tra *Ātman* e *Brahman*, culmine della via mistica a cui lo studioso faceva riferimento nella citazione sulle tre vie della conoscenza di *Brahman*. Va, però, detto che *Ātman* non è affatto la persona, ma quello che Eckhart chiama fondo dell'anima e che la Stein individua nella settima stanza teresiana (ossia il centro della persona, che è sede dell'incontro ineffabile con lo Sposo). L'*Ātman* deve, quindi, essere il *Sum* dell'uomo in cui si è generata, in cui è discesa la Trinità prima dell'unione culminante con la Divinità-Amore[475].

[474] Raphael (a cura di), *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010, p. 503.
[475] *Cf.* il capitolo dedicato ad Eckhart nel presente lavoro.

Capitolo secondo

Un solo Uno, due atteggiamenti

1. *Struttura dell'esperienza dell'Uno*

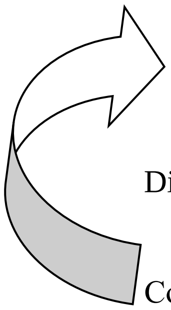
La presente ricerca può avviarsi ad una sua conclusione mediante l'applicazione del modello steiniano di *esperienza mistica* a dei casi che non sono stati analizzati direttamente dalla fenomenologa. Come si è detto, ciò servirà a cogliere più chiaramente l'essenza o struttura dell'esperienza mistica nella purezza del suo evento culminante, l'*unizione*. Questo permetterà di cogliere l'essenza della mistica cristiana, oltre che della mistica in generale. Infatti, il modello formulato sulla base dell'analisi dei santi Teresa e Giovanni è pienamente corrispondente a quanto si può osservare nei casi di Dionigi ed Eckhart: si può ben dire che tutti e quattro hanno esperito lo stesso Uno. L'*eidos* del loro vissuto è lo stesso. Non si può dire lo stesso del caso di Plotino, questo può significare due cose: la Stein non ha colto l'essenza del mistico, la Stein ha colto l'essenza della mistica cristiana e quindi la riduzione eidetica steiniana era adeguata *alla cosa stessa*. La prima ipotesi è implausibile, visto che Plotino presenta *qualcosa in meno* e non *qualcosa in più* rispetto alla mistica cristiana. Si è scelto di dire "qualcosa in meno" per indicare la necessità di astrarre la *mistica* dalla mistica cristiana. In altre parole, è solo perché in questa tesi si ricerca il mistico in quanto tale che si è legittimati in un'operazione che potrebbe sembrare in altri contesti assurda: applicare la riduzione eidetica alla riduzione eidetica steiniana. È possibile concepire un'esperienza mistica senza la cristificazione e senza l'esplicita (da intendere come manifesta presenza nel vissuto) del Figlio e del dogma trinitario che cessa di essere creduto ma viene intimamente vissuto ed esperito?

Tale caso è stato osservato in Plotino, in quanto portato all'evidenza esso è non solo concepibile ma anche effettuale (o, meglio, lo è stato almeno una volta). Una *unizione* senza quella che nel capitolo precedente si è definita come *unzione* non è soltanto una *possibilità ideale*.

Sia concesso il seguente paragone: se un soggetto concepisse l'essenza di Cristo, secondo la teologia cristiana, concepirebbe in realtà due essenze (quella umana e quella divina), analogamente

la Stein concependo l’essenza della mistica cristiana ha concepito due essenze (quella della mistica e quella della mistica cristiana). È, ora, evidente che l’analisi steiniana è totalmente aderente al suo oggetto.

La scelta di applicare la riduzione eidetica all’analisi steiniana è, inoltre, l’unico modo di rendere concepibile l’inconcepibile. Non si può, infatti, concepire l’*unizione* in quanto tale. È solo mediante l’*unzione* che se ne può avere una concettualizzazione, concettualizzazione che è quindi al terzo grado della seguente gerarchia:



Uno = esperi*ente* esperi*to* esperi*re*: *unizione*

Dio (*Sum* = ess*ente* sta*to* ess*ere*) è Amore = am*ante* am*ato* am*are*: unzione

Concezione dell’*unizione* operando una *metariduzione* eidetica sull’unzione

La freccia indica che quanto si trova al primo grado viene colto solo mediante il secondo: il primo in quanto tale sarebbe solo una riga vuota nel grafo. Senza il secondo grado, che è quindi la mediazione, il primo grado non sarebbe concepibile mediatamente, mentre che non sia concepibile immediatamente è evidente da quanto segue: per definizione nell’*unizione* l’esperienza dell’Uno e l’Uno sono identici[476]. Dunque, una concezione dell’esperienza dell’Uno sarebbe una concezione dell’Uno, il che è impossibile[477]. Si può astrarre logicamente l’esperienza dell’Uno dall’Uno tracciandovi una distinzione che è solo *a posteriori*, ossia che dice qualcosa “per noi” sull’*incontrabilità* dell’Uno. Insomma, si mette tra parentesi la struttura “ontica” dell’Uno e si considera solamente ciò che la coscienza esperisce dell’Uno, questo fenomeno è particolarmente chiaro in Eckhart: appena so di conoscere Dio, non conosco più Dio divinamente ma solo umanamente perché per il ricostituirsi della coscienza è necessaria la fuoriuscita dall’estasi mistica. La coscienza nell’esperienza mistica a posteriori intenziona quello che le è accaduto: io non ero più io ma ero Dio o, meglio, Dio era. La coscienza non può esperire l’Uno, può solo esperire di averlo esperito; così arriva a concepire che in quella esperienza inesperibile (poiché priva di struttura intenzionale in sé) esperi*ente* esperi*to* esperi*re* erano Uno. Uno come esperienza inesperibile, Trinità come esperienza esperibile dell’unità dei tre (si veda l’analogia strutturale *–nte, -to, -re*),

[476] *Cf.* la nozione di *conoscenza per identità*.
[477] Basti considerare il caso di Plotino.

concezione *a posteriori* e astrattiva dell'*unitrinità* dell'esperienza dell'Uno. Di fatto, la coscienza finisce per concepire nell'astrazione ciò che è reale nel *Sum* divino, in esso lo stesso (Dio) è esperiente, esperito e esperire. E cosa esperisce Dio? Essere e Amore, ossia se stesso. L'Uno è triunità dell'esperienza senza Essere e Amore, ma se si tolgono Essere e Amore la struttura esperienziale sull'Uno è solo una proiezione logica che ne dice l'*incontrabilità*. L'Uno è Uno e basta, mentre per la coscienza quando si esperisce l'inesperibile l'esperienza dell'Uno è il coincidere di *esperiente, esperito e esperire*. Tale struttura *logica*[478] dell'Uno è dovuta a un relato necessario della sua esperibilità, l'esprimibilità. L'esperienza dell'Uno è concettualizzabile come *esperienza dell'essere stato Uno*, ma questo comporta un'identità meramente linguistica tra l'Uno dell'*esperienza che è identica all'Uno* e l'Uno dell'*esperienza dell'essere stato Uno*. Al sapere di conoscere di Dio che è l'esperienza eckhartiana del ritorno dall'esperienza mistica corrisponde sul piano linguistico l'identità tra l'Uno dell'esperienza dell'Uno e l'Uno dell'esperienza dell'essere stato Uno. Questa identità linguistica è il tipico fenomeno di parlare per immagini dell'esperienza mistica, che si è osservato proprio nelle immagini plotiniane dell'esperienza dell'Uno (che sono le uniche immagini possibili dell'Uno stesso nel trattato 9, dato che la filosofia può solo esprimersi negativamente su di esso). Eppure Plotino parla di un'immagine dell'Uno che l'anima possiede al ritorno dall'esperienza mistica e questo corrisponde in buona parte alla dialettica eckhartiana del ritorno[479]. Questo prova l'identità di struttura esperienziale dell'Uno in Plotino, Dionigi ed Eckhart: si tratta dello stesso Uno. E, quindi, si dà esperienza dell'Uno anche senza unzione, ma ciò non rimane privo di conseguenze: Plotino non può e non vuole attribuire una struttura esperienziale di tipo personale all'esperienza dell'Uno. I motivi sono semplici: Plotino non ha un concetto cristiano di persona (e probabilmente nemmeno un concetto di persona, ammesso che il darsi di questo concetto possa prescindere dalla sua genealogia cristiana) e, per questo filosofo mistico, qualsiasi cosa che non sia soltanto una non può conoscere l'Uno in modo adeguato. Ma è proprio quello che la Stein vede come elemento essenziale dell'esperienza di Dio, l'incontro con l'Essere in persona (da persona a persona), che consente di dire che la distinzione logica tra soggetto, oggetto ed esperienza dice qualcosa di reale nell'esperienza dell'Uno – senza togliere che in tale esperienza lo stesso è sia soggetto, che oggetto, che esperienza[480]. Si dice qualcosa di reale perché nel *Sum* il

[478] "Logica" nel senso di relativa al *logos*.
[479] *Cf. supra*, il paragrafo 3 del capitolo su Eckhart.
[480] Il caso dell'empatia è emblematico di un primo livello di identificazione di soggetto e oggetto nell'esperienza (sebbene ben lontano ma non irrelato con l'unione mistica), infatti nell'empatia l'oggetto del mio esperire è un soggetto. In Dio si dà un rapporto empatico sommo, poiché egli è vissuto come Padre e Sposo nell'esperienza dell'unione amorosa.

mistico fa esperienza dell'unità delle tre persone in un solo Essere e in solo Amore, che è Dio. L'esperienza mistica cristiana di Dio è la partecipazione umana alla vita trinitaria in veste di Figlio adottivo in Cristo: in tale esperienza l'uomo vive l'esperienza di Dio, in cui esperiente, esperito ed esperire sono le Persone e l'Esperienza o Uno è Dio.

L'Uno plotiniano, invece, non può amare, può solo essere il vero amato; eppure nessuno ha colto più chiaramente di Plotino che Dio è uno, ma nel suo caso Dio è talmente Uno che non è nemmeno Dio (se non per immagine)[481]. Ciò non toglie che la struttura esperienziale dell'Uno e di Dio sia la stessa per la coscienza[482]; il carattere personale che emerge nel caso di Dio è dovuto all'atteggiamento con cui l'esperienza è vissuta, ossia da un atteggiamento religioso e non filosofico o *naturale*. Sul fatto che l'atteggiamento plotiniano non si religioso si rimanda al paragrafo terzo del presente capitolo. L'atteggiamento non è ciò che fa la mistica mistica, ma è ciò che fa la mistica naturale o religiosa (in questo caso cristiana).

Tutto questo non vuol dire che è possibile cogliere cosa sia l'unizione solo mediante il suo riflesso o la sua presenza nel dogma trinitario, vuol dire semplicemente che questa è stata l'unica via qui possibile: si è scelta la fenomenologia della mistica della Stein e si è approfondita l'analisi steiniana di Dionigi, tentando inoltre di estenderla a Plotino ed Eckhart.

È idealmente possibile che vi sia qualcosa che, come il dogma trinitario, può essere vissuto nell'esperienza mistica e che risulti rivelativo della triunità dell'esperienza dell'Uno[483].

Una ulteriore conferma della presente analisi è data dalla triplicità dei registri del discorso mistico: il simbolico, il negativo e il mistico (quello rivelativo dell'unizione, spesso enigmatico o paradossale). Il simbolico, oltre che in Dionigi, è evidentemente presente nella retorica mistica con cui Plotino esorta e raffigura per immagini l'unizione, nonché nell'uso della sacra Scrittura nei sermoni eckhartiani. Per quanto riguarda il negativo, sebbene non si possa estendere la dicitura "teologia negativa" (che è quella tradizionale nella letteratura critica su Dionigi ed Eckhart) a Plotino senza fare violenza al lessico delle *Enneadi*, è possibile parlare di una dialettica o filosofia

[481] Dal trattato 9 si capisce che se chiamiamo l'Uno Dio, questo vuol dire che è Dio per noi (e non che l'Uno in sé sia Dio), *cf. supra*; senza considerare che Plotino non è un monoteista.
[482] Infatti, come si è appena detto, tanto in Plotino quanto in Eckhart si dà l'esperienza di essere stato l'Uno.
[483] Il "nome divino" *Trimūrti* ed i vissuti mistici ad esso associabili potrebbero essere un riempimento di tale possibilità ideale. Ma per andare oltre il "potrebbero" sarebbe necessaria un'operazione analoga a quella svolta in questa ricerca. Essa avrebbe la strada aperta da quanto considerato sull'origine della mistica alla fine del paragrafo 3 del capitolo sulla Stein, ma l'attuazione di un'analisi analoga a quella qui presente resta comunque difficoltosa a causa dell'implausibilità storiografica di una tradizione comune e a ciò si aggiunge che il successo dell'operazione non è garantito (sebbene uno studio come R. Otto, *op. cit.* giustificherebbe eventuali speranze di riuscita e la teoria panikkariana della mistica abbia posto le basi per un simile sviluppo).

negativa[484]. Per quanto riguarda il mistico, arrivati a questo punto della ricerca, non sembrano necessarie ulteriori giustificazioni. È piuttosto la presenza di tale triplicità di registri e il suo ruolo nel rintracciare l'origine della mistica che risultano probanti.

Sempre a partire da Dionigi è possibile estendere a Plotino e ad Eckhart la categoria della antropologia negativa: l'uomo e la coscienza devono negarsi per accedere all'esperienza dell'estasi mistica, sia o no tale esperienza il compimento o la trasformazione della personalità umana. Tutto ciò va in direzione di quanto è stato evidenziato da de Certeau: la coscienza è come morta nell'estasi[485]. Alla consapevolezza dell'essere stato Uno tipica del *ritorno* corrisponde lo spegnimento della coscienza che precede o che costituisce l'*incipit* dell'estasi, la notte dello spirito e delle potenze (la tenebra luminosissima).

In conclusione del presente paragrafo sarà il caso, dal punto di vista di una buona ricerca scientifica, di segnalare divergenze e convergenze con i risultati ottenuti da chi ha applicato lo stesso metodo allo stesso oggetto. Infatti, dopo quelli della Stein, lo studio di più ampio respiro in ambito di fenomenologia della mistica è quello, già citato, della Walther[486]. Va, inoltre, detto che tra gli studiosi della Stein si va affermando l'importanza di considerare come interrelate le ricerche delle due fenomenologhe[487].

Ecco come viene indicata dalla Manganaro la principale convergenza tra le due: «Con grande perizia, ma con sensibilità diverse, l'indagine delle due fenomenologhe verte sui vissuti *etero-centrati*, sul sentire spirituale e sulla "potenza estranea"»[488]. Insomma, entrambe analizzano i vissuti in cui si incontra il Grande Altro: i vissuti in cui è Dio a farsi presente, a lasciarsi contemplare (dove l'iniziativa spetta sempre al divino).

Nel seguente passo waltheriano si vedono chiaramente colti tre punti fondamentali emersi nella presente ricerca: la totale estaticità dell'esperienza mistica rispetto all'esperienza in generale, *l'identità di soggetto e oggetto*, la dialettica tra contemplazione e sapere della contemplazione (di aver contemplato). Ecco il passo:

---

[484] *Cf. supra*, il capitolo dedicato a Plotino.

[485] *Cf. supra*, «Questioni di metodo».

[486] Quella di Panikkar è una vera e propria *filosofia della mistica*, non riducibile agli schemi della fenomenologia della mistica (ciò non toglie che abbia svolto un ruolo fondamentale nell'impostare la presente ricerca). Il lavoro di Forman (R. K. C. Forman, *Mysticism*, cit.) presenta notevoli affinità con quello della Walther (G. Walther, *op. cit.*): in entrambi, infatti, si mescolano esperienze personali dell'autore, interviste e analisi delle esperienze di mistici del passato a prescindere dalla tradizione di provenienza. D'altra parte, come si è visto, il presente studio si è attenuto alle indagini steiniane implementandone l'attenzione *metodica e metodologica* agli aspetti storiografici e linguistici dei testi analizzati.

[487] *Cf.* P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *op. cit.*, pp. 285, 392-393, 414.

[488] *Ivi*, p. 43.

> È pur sempre un io che contempla, anche se non è nient'altro, anche se non vive più nient'altro che la contemplazione amorosa dell'essenza divina al più alto grado di concentrazione e di dedizione. Esso rimane pur sempre un io, «puro e semplice io che contempla», e, *in questo senso, soggetto e oggetto in effetti non sono identici*; in quanto, però, tutti gli oggetti esterni, tutto il grembo dell'essere, tutte le sollecitazioni del profondo, come pure ogni percezione del proprio corpo, insomma tutto ciò che l'io normalmente ha «a tergo» e «a fronte», è sostituito da questo mare di luce e di amore infinitamente ricco e tuttavia semplicissimo e del tutto privo di forma nella sua infinita pienezza, *in questo senso soggetto e oggetto, io e «non-io»* sono qui assolutamente un *uno* indistinguibile! Ma come può l'io sapere di questo fare esperienza, su che cosa può misurarlo, da che cosa può separarlo e distinguerlo, dato che ne ha coscienza? Perché qui non è rimasto, e non rimane, in eterno![489]

Va subito notato che qui non viene messa in discussione la struttura intenzionale dell'esperienza, c'è qualcosa che fa da oggetto per il soggetto ma (ecco l'elemento eccezionale!) tale oggetto non è in nessun senso non-io: non è nessuno degli oggetti intenzionabili dall'io nell'esperienza. La Walther riesce a mantenere la struttura intenzionale dell'esperienza e, allo stesso tempo, a distinguere l'esperienza mistica di Dio da quelli che Forman chiamerebbe *pure consciousness events*. Infatti, l'esperienza descritta nel passo appena citato risulta assai diversa da quella così descritta: «L'io precipita in un abisso senza fine, dove non c'è grembo dell'essere né alcun oggetto, non ha "mondo", non ha "psiche", né grembo dell'essere, né essenza fondamentale dell'essere, né vita, né oggetti, né scopo; eppure è contratto in sé, teso e concentrato al massimo. Ora è *veramente* solo "un semplice io vuoto (senza contenuti) e nient'altro". Ha consapevolezza, ma soltanto di se stesso e della sua condizione disperata [quest'ultima pare una considerazione su tale vissuto anziché qualcosa che ne faccia veramente parte]. Non ha – di vivo – nient'altro che se stesso e la sua solitudine; nessun altro oggetto di cui "sapere" e in cui poter "vivere". "Sente" ancora, ma solo se stesso e la sua solitudine. È tensione e volontà. Ma non c'è alcun oggetto interiore o esteriore, nessun non-io, che possa significargli qualcosa, poiché nulla di simile può creare dal suo vuoto totale»[490]. Se la precedente era una visione di sé in Dio (o di Dio in sé), questa è la pura visione di sé, della vacuità dell'io.

---

[489] G. Walther, *op. cit.*, p. 271.
[490] *Ivi*, pp. 164-165.

La Walther è, quindi, nettamente più prossima ai risultati del presente lavoro e delle ricerche della Stein, su cui quest'ultimo si fonda, che a quelli di Forman[491]; eppure ella con la sua cura nel mantenere la struttura intenzionale dell'esperienza e, quindi, nel limitare l'identificazione di soggetto e oggetto nell'esperienza mistica rivela l'intento di mantenere una netta separazione tra umano e divino anche nel culmine dell'*unio mystica*. Questo diviene pienamente evidente nella conclusione dell'opera:

> Risulta […] chiaro che nessun essere particolare creato potrebbe conoscere Dio Padre, nemmeno lontanamente, *così* come lo conosce Dio Figlio – e viceversa [si pensi all'identità di esperiente ed esperito nell'unità dell'esperire]. Infatti, ogni essere particolare e limitato può conoscere dell'essere infinito sempre soltanto *ciò* che gli è accessibile in virtù della sua specificità, mentre solo il Figlio divino può conoscere la divina essenza del Padre in tutta la sua infinita pienezza, proprio perché ha in comune con Lui la stessa essenza infinita, che tutto comprende. Per la stessa ragione, solo *Lui* può anche – come conseguenza di questa conoscenza e in forza di questa identità di essenza – amare il Padre da pari a pari con lo stesso amore universale, infinitamente profondo, che tutto comprende – e viceversa [si pensi all'identità di amante e amato nell'unità dell'amare]. Lo stesso vale per lo Spirito Santo. *Mai* un essere creato, proprio *in quanto creato*, è capace di ciò.[492]

Quanto sostenuto dalla Walther, in linea di principio, non è errato, ma ella non tiene conto di un aspetto che la Stein ha perfettamente colto: l'unione amorosa avviene nella sostanza dell'essere umano e questo comporta una completa trasformazione dell'umano, tale da renderlo per grazia ciò che Dio è per natura[493]. La divinizzazione dell'umano consente al mistico di amare Dio Padre in qualità di Dio Figlio e, quindi, con piena identità di essenza proprio perché nell'amore perfetto l'essenza dell'uomo viene trasfigurata. Muore l'uomo vecchio e nasce l'uomo nuovo, il novello Adamo: Cristo Gesù. L'eccessiva enfasi sull'intenzionalità dell'esperienza mistica ha tolto alla Walther la possibilità di cogliere quello che la Stein ha colto con tanta chiarezza, chiarezza tale da rendere possibile in questa sede la concettualizzazione dell'inconcettualizzabile (l'*unizione*) mediante la *metariduzione* eidetica.

---

[491] *Cf. supra*.
[492] *Ivi*, pp. 281-282.
[493] *Cf. supra*.

Nel seguito del capitolo si svilupperà la differenza di atteggiamento tra mistica plotiniana e mistica cristiana e si interrogherà l'importanza che la Stein ha dato alla personalità nell'esperienza dell'Uno al di là dell'essere (nell'*unizione* mediata dall'unzione, quindi).

2. *Le nove dimensioni della religione secondo Panikkar*

Prima di caratterizzare la differenza tra atteggiamento religioso (quello dei mistici cristiani) e atteggiamento non-religioso o *naturale* (quello di Plotino), è necessario andare oltre il risultato raggiunto alla fine del capitolo dedicato a Plotino: l'irriducibilità della mistica plotiniana a qualsiasi religione dell'epoca. In sede storiografica questo sarebbe sufficiente a dire che la mistica di Plotino non è religiosa, ma in sede fenomenologica non basta.

È necessario un concetto chiaro di *religione* per dire cosa è tale e cosa no, serve una definizione: *fatto teandrico a nove dimensioni eterogenee*, dove la presenza di ciascuna dimensione è necessaria per essere una religione[494]. Il termine "teandrico" è così chiarito da Panikkar: «La religione è un fatto *teandrico*, che può essere inteso solo se consideriamo l'uomo non come un essere isolato e bastante a se stesso, ma come il luogo d'incontro misterioso e meraviglioso, dove Dio e demonio, spirito e materia, individuo e comunità, persona e universo, contendono, si ritrovano e si riuniscono»[495]. Il teandrico panikkariano può tradursi nell'universo concettuale steiniano con lo *spirituale*, ossia quella dimensione propria dell'umano (tutto ciò che è oggetto delle *scienze dello spirito* in quanto distinte dalle scienze della natura) che al tempo stesso rende l'uomo parte di un mondo spirituale più ampio assieme ai *puri spiriti creati* e a Dio[496]. In altri termini, ma fedeli alla *littera* steiniana, si può dire che lo spirituale è tutto ciò che le scienze umane studiano: tutto ciò che l'uomo è e che non si riduce al suo essere fatto di materia (corpo) e al suo essere un animale (anima come principio vitale e psichico-etologico[497]). La traduzione di "teandrico" con "spirituale" si fonda anche sulla natura integrale della concezione panikkariana di mistica come *pienezza di vita*, in cui lo spirituale si unisce al corporeo e all'*animale*[498] in maniera *aduale*[499].

---

[494] *Cf.* R. Panikkar, *Religione e religioni*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1964, p. 141. Per l'esposizione e l'esemplificazione delle nove dimensioni si veda *ivi*, pp. 58-142.
[495] *Ivi*, p. 142.
[496] *Cf.* E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 399-401. Una concezione dello *spirituale* come apertura dell'essere dell'umano a una dimensione che trascende la materia e la psiche (senza contrapporsi ad esse in modo dualistico) è rintracciabile anche in G. Walther, *op. cit.*, pp. 138-151.
[497] "Vitale" e "psichico-etologico" si possono, se si vuole, leggere rispettivamente come "biologico" e "cognitivo-comportamentale".
[498] Nel senso di relativo all'anima nell'antropologia tripartita.

In questa sede basterà indicare nome e determinazione concettuale delle nove dimensioni, per poi concentrarsi su quella dogmatico-culturale e considerare ciò che unisce la ecclesiastico-sociologica e la corporeo-cosmologica (infatti è quanto sarà sufficiente per sostenere che la *mistica filosofica* di Plotino non è religiosa, né ha a che fare con una religione).

La dimensione *ontico-mistica* riguarda l'uomo *come è*[500], la *dogmatico-culturale* consiste nella dimensione *intellettuale* dell'umano, la *etico-pratica* è rivolta alla sfera della *volontà*, la *emotivo-sentimentale* prende il nome dalla dimensione antropologica del *sentimento*, la *ecclesiastico-sociologica* consiste nei rapporti *interumani* o interpersonali, la *corporeo-cosmologica* riguarda il rapporto con le *cose materiali*, la *angelico-demoniaca* i rapporti con le altre *creature spirituali* non-umane, la *immanente-trascendente* e la *temporale-eterna* riguardano il divenire dell'umano, rispettivamente, quanto all'*essere* e quanto al *tempo*. Come si sarà capito, il «punto di partenza […] è la considerazione antropologica, intendendo con antropologia la scienza integrale intorno all'uomo»[501]. Tale antropologia integrale è l'antropologia *advaita* su cui si fonda la concezione panikkariana di mistica.

La mistica di Plotino non ha religione per almeno due motivi[502]: non costituisce una *dogmatica*[503] (bensì una filosofia) e non prevede riti (non costituisce un fatto unitario con essi).

Panikkar è piuttosto netto nel distinguere i *dogmi* dai *principi*: «I dogmi religiosi non sono soltanto formulazioni filosofiche o princìpi universali; essi non esprimono semplicemente una dottrina filosofica»[504]. La *ratio* di questa distinzione è piuttosto cogente: «Un dogma non è una verità umana, conquistata col ragionamento, ma è una verità trasmessa, una rivelazione soprannaturale, che deve essere intesa, compresa, e intorno alla quale si debbono, per quanto è possibile, impostare dei ragionamenti, ma la cui provenienza e autorità sono divine»[505]. Difficilmente la filosofia e la dialettica plotiniane possono essere viste come eccedenti l'agire umano; di certo preparano ad una

---

499 *Cf. supra*, «Questioni di metodo».

500 Che si tratti della mistica di cui la presente ricerca si occupa è evidente dalle seguenti parole di Panikkar: «Nessuno […] potrebbe esprimere a parole o con concetti questo nucleo ultimo dell'uomo e della religione. Si può solamente tentare di descriverlo *negativamente e simbolicamente* [corsivo mio], sapendo che qualsiasi negazione è soltanto la strutturazione concettuale che inquadra una qualche affermazione e che ogni simbolo è il velo della verità stessa che questo rivela» (R. Panikkar, *Religione*, cit., p. 62). Il mistico è qui concepito assieme ai suoi due correlati essenziali ed originari: il simbolo e la negazione.

501 *Ivi*, pp. 58-59.

502 Tali motivi estromettono la mistica filosofica plotiniana da ben tre dimensioni della religione; formalmente basta la mancanza di una sola delle dimensioni della religione per considerare un fatto spirituale non-religioso (*cf. supra*).

503 Per considerare la filosofia plotiniana come relativa ad una dogmatica bisognerebbe considerare il neoplatonismo un "platonesimo" (in analogia col termine "cristianesimo") ma, almeno nel caso di Plotino, ciò sarebbe totalmente assurdo (*cf. supra*, paragrafo 3 del capitolo su Plotino).

504 *Ivi*, p. 77.

505 *Ivi*, pp. 79-80.

esperienza mistica che va ben oltre l'umano, ma sono un'azione totalmente umana e frutto della razionalità (sono quanto di più propriamente umano vi sia nell'universo metafisico plotiniano). La sapienza è una virtù umana, sebbene renda simili al divino; per Plotino non ha senso affiancarle pratiche teurgiche, come fecero i suoi successori. Proprio nel rifiuto di tali riti e del loro ruolo *eleuterico* (l'anima per prepararsi all'unizione non ha che da praticare le virtù e la dialettica[506]) emerge l'estraneità di Plotino nei confronti delle due dimensioni della religione a cui i riti fanno capo: la ecclesiastico-sociologica e la corporeo-cosmologica. Infatti le pratiche liturgiche sono così concepite da Panikkar: «La parte che hanno i sacramenti, i simboli, i *saṁskāras* [atti rituali e sacrifici di tradizione vedica] e i riti in tutte le religioni, non ha solo un significato sociologico, ma anche un particolare rilievo per questa dimensione corporale dell'uomo. L'uomo certamente non *è* il suo corpo, ma *ha* un corpo, e questo corpo nel quale è "incarnato" esercita la sua influenza su di lui. L'uomo non è indipendente dal suo corpo e tutte le sue azioni corporali e materiali sono mezzi per la sua purificazione o la sua degradazione»[507]. Le plotiniane *virtù come purificazioni* consistono proprio nell'accrescere l'indipendenza dell'anima dal corpo che, sebbene non assoluta, punta a prescindere da un ruolo del corpo tanto nell'elevazione quanto nella degradazione – anzi quando l'ingerenza del corpo nei confronti dell'indipendenza dell'anima risulta essere soverchiante Plotino giunge a giustificare il suicidio[508]. Dal punto di vista sociologico, non è indifferente che la pratica centrale della comunità maestro-allievi in cui viveva Plotino fosse l'esercizio della dialettica[509] e non una qualche forma di rito che coinvolgesse il corpo al fine di purificarlo.

Con ciò, data la definizione panikkariana di religione, è dimostrato che la mistica di Plotino non è religiosa. E questo costituisce un senso teoretico e non storiografico in cui la mistica plotiniana non è religiosa. L'utilizzo di Panikkar è giustificato dal suo ruolo di rilievo nell'impianto metodologico del presente lavoro, nonché dalla possibilità di comprendere la sua definizione di religione in termini steiniani e fenomenologici.

---

[506] *Cf. supra*, la mistica dell'anima e la mistica dell'intelletto.
[507] *Ivi*, p. 112.
[508] *Cf.* I 9 [16].
[509] *Cf.* Porfirio, *Vita Plotini*, cap. 13.

3. *Atteggiamento naturale e atteggiamento religioso*

L'*atteggiamento* è una nozione di particolare rilievo poiché consente di cogliere cosa nei vissuti varia mentre l'oggetto rimane costante: il mondo, la struttura della persona umana e Dio non mutano eppure si è visto che ai tre tipi di inabitazione corrispondono le tre vie della conoscenza di Dio[510]. Ciò che in un castello muta durante una visita turistica sono le prospettive sia fisiche che mentali con cui si fa esperienza dello stesso castello; grazie ad una guida si scopre ciò che nel castello già c'era. Allo stesso modo l'io che si muove nel castello interiore non ne muta la struttura, anzi viene da essa mutato. Ciò che consente questo mutamento dell'io dipende dall'atteggiamento con cui l'io si pone: se l'atteggiamento è quello naturale l'io coglierà l'inabitazione di Dio in tutte le cose e Dio come sommo principio, se l'atteggiamento è quello del fedele l'io coglierà la presenza personale di Dio nella propria vita fino al culmine del fidanzamento mistico e dell'inabitazione per grazia (se riuscirà ad attivare pienamente l'atteggiamento religioso della fede). Vi è poi il matrimonio mistico, la conoscenza di Dio per via soprannaturale, in cui l'io è totalmente spogliato di sé e di ogni atteggiamento per venire trasfigurato o *transustanziato*. Se di atteggiamento si vuole parlare, ciò è possibile solo una volta che l'esperienza estatica del matrimonio mistico è passata. La Stein sottolinea come si ritorni o si giunga all'atteggiamento religioso dopo l'estasi trasfigurante: chi ritorna dall'estasi avendo già vissuto il fidanzamento mistico vive nella pienezza d'amore che aveva già raggiunto al culmine dell'inabitazione per grazia (ma vive, stavolta, privo di tormenti amorosi), mentre chi ritorna dall'estasi senza aver precedentemente vissuto con un atteggiamento religioso si ritrova a vivere la vita di fede per la prima volta. La Stein, di fatto, riconosce la possibilità ideale di un passaggio diretto alla conoscenza soprannaturale di Dio senza la mediazione della vita di fede e dell'atteggiamento religioso, ha insomma pensato a un caso come quello di Plotino (senza però ricondurlo a Plotino stesso). Conseguentemente, però, alla mancata distinzione tra unizione e unzione la Stein ha attribuito alla conoscenza sovrannaturale non preceduta dalla fede lo stesso carattere di quella preceduta dalla fede; ciò comporta che dall'estasi somma si ritorni o si giunga per la prima volta all'atteggiamento religioso. Quello che la Stein non ha preso in considerazione è la sequenza atteggiamento naturale, conoscenza sovrannaturale, atteggiamento naturale: in una simile sequenza è impossibile sostenere che l'io abbia vissuto l'unzione, ma – poiché per la Stein non c'è altro modo di esperire Dio se non come Dio – quella esperienza deve essere stata unzione e quindi è la sequenza che non termina con l'atteggiamento religioso a dover

[510] *Cf. supra*, paragrafo 1 del capitolo sulla Stein. In quanto segue si riprendono le analisi steiniane per applicarle al caso di Plotino.

essere scartata. L'intero ragionamento è coerente ed adeguato, specialmente perché la Stein si stava occupando del *Sum* e il *Sum* è esperibile solo cristianamente (mistica cristiana).

In questa sede, in virtù della distinzione tra unizione e unzione ottenuta mediante la *metariduzione* eidetica, è possibile concepire la sequenza atteggiamento naturale, conoscenza sovrannaturale, atteggiamento naturale – e non come mera possibilità ideale, ma come concezione essenziale del caso plotiniano. L'Uno è esperito tanto nell'unizione quanto nell'unzione (l'esperienza mistica) è la stessa ma l'atteggiamento cambia e distingue essenzialmente mistica naturale da mistica religiosa. Solo chi giunge all'incontro con Dio nel corso di una vita di fede e solo chi inizia una vita di fede in seguito a tale incontro vede nell'Uno la Trinità. Riemerge la dialettica tra contemplazione e ritorno: il sapere di contemplare può essere radicalmente diverso, può essere il sapere di Plotino (e quindi naturale) o quello di Eckhart (e quindi religioso). Che per un cristiano nell'Uno appaia la Trinità è evidente nel modo in cui Dionigi riporta la propria esperienza di Dio nella *Teologia mistica*. Il caso di san Paolo, a cui è capitato di fare cenno da più punti di vista, è ancora più interessante: un giudeo talmente osservante da dare la caccia ai cristiani perché erano (ai suoi occhi) seguaci di un bestemmiatore, vive l'esperienza dell'unzione secondo la sequenza atteggiamento religioso, conoscenza sovrannaturale, atteggiamento religioso. Quello che è nuovo in questo caso è che cambia la religione tra il primo atteggiamento e il secondo e questo è comprensibile sulla base dell'analisi steiniana: all'esperienza dell'unzione (radicalmente cristiana) non può che seguire un atteggiamento cristiano. La Stein stessa ha seguito un percorso del tipo atteggiamento religioso ebraico, atteggiamento naturale, atteggiamento religioso cristiano[511].

Per facilitare la comprensione del ruolo della nozione di atteggiamento nell'analisi dei vissuti mistici appena svolta sarà bene concludere il presente paragrafo con un esempio ben più prosaico.

Un soggetto che avesse familiarità solo con gli alfabeti latini troverebbe serie difficoltà ad andare oltre il riconoscere di una frase in cirillico *l'essere una frase in cirillico* (ammesso che sappia almeno cosa sia il cirillico). Qualora decidesse di prendere lezioni di russo, dopo un po' di pratica potrebbe tranquillamente traslitterare l'ipotetica frase e coglierne il significato: è per questo la frase una frase diversa? Per nulla. Assumendo l'atteggiamento di chi impara il russo, il soggetto ha potuto vedere nello stesso oggetto quello che prima non poteva intenzionare, ossia le proprietà linguistiche specifiche della frase. Similmente l'Uno, dal punto di vista della fenomenologia della mistica, è Uno tanto nella mistica naturale di Plotino quanto in quella cristiana di Dionigi, Eckhart,

[511] È quantomeno una possibilità ideale che nel momento cristiano la Stein abbia vissuto l'unzione, al più tardi nell'esperienza del martirio (in cui è chiaramente riconoscibile almeno il fenomeno del fidanzamento mistico).

Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Se Plotino avesse assunto un atteggiamento cristiano avrebbe riconosciuto il Dio cristiano nell'Uno e avrebbe vissuto l'unzione, ma non lo fece come non vi riconobbe nessuno degli dei pagani o di quelli gnostici. Plotino riconobbe l'Uno nell'Uno, ossia il sommo principio di tutte le cose come esso si rivela all'atteggiamento naturale.
Si potrebbe pensare che l'Uno, conosciuto negativamente dalla filosofia, si riveli in tutta la sua pienezza mediante tutte le religioni perché una sola religione, intesa come realtà umana, è un confine troppo angusto per l'infinito; questo avrebbe il vantaggio di essere coerente con la conclusione tratta da Panikkar in *Religione e religioni*[512], ma ciò esula dall'ambito di ricerca della fenomenologia della mistica e dell'*henologia* così come è stata qui concepita.

4. ~~Essere~~ personale impersonale

Per concludere il presente tentativo di estendere l'analisi steiniana della mistica resta un'ultima questione: per la Stein la mistica è l'esperienza del *Sum* divino, *dell'Essere in persona*. Il fatto è che per Dionigi e Plotino l'Uno non è l'Essere, bensì qualcosa che trascende l'Essere[513] – è ~~Essere~~. Anche Eckhart ascrive l'essere a Dio in un modo del tutto particolare: *esse est deus* (si ha quindi la massima identificazione possibile tra Essere e Dio, come in Edith Stein), ma l'*ipsum esse* non è l'*esse hoc et hoc* – l'essere delle creature è solamente segno dell'Essere. Il *Sum* eckhartiano è talmente assoluto che la creatura è ridotta a *nihil*[514]. Se si vuole attribuire essere alle creature si deve negare che Dio sia[515].

Nella tradizione neoplatonica che accomuna Plotino, Dionigi ed Eckhart si trova il fondamento storico-speculativo dell'operazione, tentata da Jean-Luc Marion[516], di pensare Dio senza l'essere e, quindi, anche senza l'essere Dio (tanto da scrivere "D~~i~~o"). Non è questa la sede per riprendere *in toto* tale tentativo, ma sarà sufficiente vedere come esso riproduca un fenomeno già osservato in Dionigi:

---

[512] R. Panikkar, *Religione*, cit., pp. 205-208.
[513] Reale vede in Plotino il paradigma metafisico henologico, contrapposto a quello ontologico (*cf.* Plotino, *Enneadi*, cit., p. xx).
[514] *Cf.* M. Vannini, *Introduzione*, cit., p. 102; negare la creatura (il suo costitutivo non-essere) è negazione della negazione per la pura affermazione dell'assoluto, riemerge in Eckhart la κένωσις dell'umano (*cf. ivi*, p. 105) già incontrata in Dionigi (*cf. supra*).
[515] Come si è avuto modo di evidenziare nel capitolo su Eckhart.
[516] Il filosofo e teologo francese si rifà esplicitamente a Dionigi (*cf.* J.-L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it. Jaca Book, Milano 2008, pp. 102-107).

> Tra i nomi divini non ce n'è neppure uno che esaurisca D~~i~~o, o che offra il potere o la presa di una comprensione. L'unica funzione dei nomi divini [tra cui "Dio" ed "Essere", identificati in *esse est deus*] è appunto quella di rendere evidente quest'impossibilità. Più positivamente è quella di rendere evidente la distanza che separa (e dunque unisce) tutti i nomi da D~~i~~o, tutti, perché nella distanza tutti possono essere qualificati come divini. *La predicazione* ["x è y"] *deve qui cedere il passo alla lode, che è anch'essa in grado di tenere un discorso* [corsivo mio].[517]

Il tentativo di Marion è quello di disvelare la natura *liturgica* dei nomi divini[518], ben consapevole che anche la preghiera consente un discorso – sebbene un discorso altro da quello apofantico (dichiarativo, predicativo), che è proprio quello che fa da sfondo alla "famigerata" differenza ontologica. Parallelamente, in Dionigi, teologia affermativa e teologia negativa vengono compiute dal silenzio mistico, silenzio apofantico che si esprime nella preghiera alla Trinità superessenziale[519]: non si dice più cosa Dio è o non è, lo si invoca.

Il *Sum* è, in quest'ottica, un nome liturgico: l'*Essere in persona* è un'invocazione rivolta allo Sposo mistico e cercarvi una teologia apofantica è un fraintenderne la natura di nome divino. Lo stesso uso teologico e filosofico di "persona" ha un'origine umilissima e per questo cara a Dio: «Perché dunque non diciamo che questi Tre [Padre, Figlio e Spirito Santo] sono insieme una sola Persona, così come sono una sola essenza e un solo Dio, ma diciamo che sono tre Persone, pur non dicendo che sono tre dèi o tre essenze, se non perché vogliamo che almeno un qualche termine serva all'espressione con cui si intende la Trinità, per non tacere del tutto quando siamo interrogati su che cosa siano i Tre, dato che noi ammettiamo che sono tre?»[520] – in qualche modo i Tre bisognava pur chiamarli, ma il nome "persona" non dice nulla su cosa siano veramente i Tre[521]. Dionigi è, nella storia dello sviluppo della categoria filosofico-teologica di *persona*, assai più vicino ad Agostino che a un Severino Boezio.

D'altro canto, si è visto come già in Eckhart siano applicabili – una volta accettato il suo modo di concepire univocità ed analogia – a Dio le nozioni di Essere e Persona[522]; questo significa che in questo autore è già pienamente dispiegata la mistica cristiana che la Stein ha intenzionato in Giovanni della Croce e Teresa d'Avila.

---

517 *Ivi*, p. 138.
518 *Cf.* il capitolo "Del sito eucaristico della teologia" in *ivi*, pp. 173-193.
519 *Cf. supra*, paragrafo 2 del relativo capitolo.
520 Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. 445.
521 Anzi, preso alla lettera, crea solo confusione (*cf.* Agostino, *De trinitate*, VII, vi, 11).
522 *Cf. supra*, il relativo capitolo.

Dionigi si trova, invece, a metà tra la mistica naturale plotiniana e la mistica cristiana; non è che gli manchino l'atteggiamento religioso cristiano e l'esperienza dell'unzione (entrambi chiaramente presenti), ma nel suo *Corpus* mancano le categorie proprie della mistica cristiana che si ritrovano in Eckhart, Giovanni e Teresa – tali categorie si trovavano ancora lungo quell'articolato percorso storico di formazione che tanto deve a Dionigi stesso. La specificità del *Corpus dionysianum* è quella di esprimere l'inesprimibile cristiano con le parole dell'inesprimibile plotiniano nell'opera di traduzione dell'inesperibile plotiniano in quello cristiano – quella di Dionigi è tanto una giustificazione della mistica cristiana presso i greci, quanto una giustificazione della mistica greca presso i cristiani.

Proprio in virtù della differenza tra unizione e unzione, il *Sum* e l'esperienza del *Sum* non possono estendersi all'Uno plotiniano e all'esperienza dell'Uno; eppure, la Stein nel cogliere l'essenzialità per la mistica di un incontro personale non manca di individuare un tratto fondamentale dell'unizione, ossia l'*incontrabilità*. L'Uno plotiniano non sarà incontrabile "da persona a persona", però la sua incontrabilità è innegabile: l'Uno è un qualcosa che può avvenire nell'esperienza propria dell'anima, che può sapere di averlo incontrato. Si tratta di un *incontro con l'impersonale* e che tale incontro sia possibile lo ha indicato chiaramente un poeta come Montale in *Spesso il male di vivere ho incontrato*. Infatti, il poeta esprime l'incontro con un qualcosa di veramente impersonale come il male di vivere – come può essere impersonale la depressione o una qualsiasi malattia – mediante immagini di cose inanimate[523] e doppiamente impersonali: non solo si tratta di cose che non vivono o che non possono più vivere, ma esse sono tali che anche se vivessero non sarebbero personali. Eppure, può risultare ben chiaro al lettore cosa il poeta voglia dire dicendo che in tali immagini ha *incontrato il male di vivere*: esso ha fatto parte della sua esperienza di vita e si è riflesso in quei vissuti poetici.

Infine, se l'*unizione* si trova nell'unzione (ma non viceversa)[524], va ammesso che almeno in Dionigi e in Eckhart vi sia esperienza dell'impersonale; questo nel senso che la divinità come unità si presenta come un qualcosa di impersonale in seno alla Trinità – l'essenza divina comune ai Tre non è vissuta come personale, sebbene il Dio dal volto trinitario sia un Dio personale. Come si era notato con Gilson, la Divinità va oltre le Persone in quanto loro unità ma non va oltre Dio. La divinità è l'Uno impersonale nella Trinità personale e ciò è detto non da un punto di vista teologico,

[523] La foglia e il cavallo che compaiono nella poesia sono più morti che vivi.
[524] Si veda *supra* quando si è detto che la Stein cogliendo l'essenza della mistica cristiana ha colto anche l'essenza della mistica in quanto tale e il fatto che l'Uno non è l'Essere in persona, sebbene nell'Uno si possa esperire la Trinità.

ma da un punto di vista fenomenologico sulla base della struttura esperienziale comune all'*unizione* e all'unzione.

L'atteggiamento cristiano consente di vedere nell'~~Essere~~ impersonale l'Essere in persona.

CONCLUSIONE

1. *Empiricità del principio metafisico*

Il presente lavoro si è fondato su una distinzione tra indagine storiografica ed analisi fenomenologica, che invece erano spesso compresenti negli studi steiniani sulla mistica (sebbene non mancassero di distinzione); questo ha comportato una limitazione a delle datità storico-testuali, mentre le analisi steiniane sono caratterizzate da un riferimento a delle possibilità ideali, oltre al riferimento a quanto è dato negli scritti di Dionigi, Teresa e Giovanni.

È, a maggior ragione, significativo che l'esperienza mistica sia in Plotino, Dionigi ed Eckhart l'esperienza del Principio: all'analisi fenomenologica l'esperienza del Principio in questi autori si presenta come datità e non come mera possibilità ideale. Questo significa che l'Uno è al tempo stesso "qualcosa" di empirico ed un "oggetto" della metafisica. Ovviamente l'analisi fenomenologica qui svolta non può essere vista come una prova empirica delle concezioni metafisiche che gli autori analizzati hanno sviluppato sulla base della loro esperienza mistica: tali concezioni hanno, piuttosto, la valenza di espressioni dell'inesprimibile. Resta, però, che l'esperienza dell'Uno si rivela il limite dell'esperienza stessa fenomenologicamente intesa: l'Uno è l'esperienza-limite che *definisce* (nel senso di delimitare) l'intera esperienza, è l'esperienza pura e semplice. L'esperienza dell'Uno è, inoltre, l'*altro* dell'esperienza ordinaria (quella in cui l'implesso fenomenico-semiotico rimane saldo in sincronia) e perciò la rende concepibile in quanto tale: per una teoria generale dell'esperienza il genere *esperienza* si divide in due specie grazie all'opposizione tra due differenze specifiche, ossia l'opposizione *sincronico-diacronico*. Infatti, l'esperienza dell'Uno è *un implesso fenomenico-semiotico diacronico* e l'esperienza ordinaria è *un implesso fenomenico-semiotico sincronico*.

L'Uno – ben lungi dall'essere una pura astrazione metafisica – è qualcosa che si dà nell'esperienza, è *incontrabile*. Quello che la metafisica di tradizione platonica ha sempre indicato come principio è un qualcosa di empiricamente dato, ha una sua realtà empirica (almeno per la fenomenologia). Questa "scoperta" può, quindi, porre le basi per una *metafisica empirica* (e non semplicemente empirista o neoempirista) e, se non altro, imporre al pensiero la domanda su cosa sia una metafisica empirica e come sia possibile.

2. *Ipotesi di una legge generale dell'esperienza mistica*

Posto che – se quanto sostenuto nella presente ricerca è vero – gli enunciati "Non c'è mistica fuori da una religione" e "Se c'è mistica, non c'è religione" sono falsi, è possibile formulare una legge generale che regoli la *relazione* tra un implesso fenomenico-semiotico diacronico (*m*) e un implesso fenomenico-semiotico sincronico religioso (*r*):

$$m \leftarrow r$$

Il termine *relazione* è qui un termine tecnico della glossematica[525], esso indica una funzione[526] all'interno di un processo (retto da un sistema – ad esempio, un testo presuppone la lingua in cui è scritto, pronunciato o pensato). "←" è il simbolo glossematico per quel tipo di relazione chiamato *selezione* e definito come *una relazione tra una costante* (in questo caso *m*) *e una variabile* (qui *r*)[527]. Che *r* sia una variabile lo si capisce dal fatto – discusso nel paragrafo terzo del secondo capitolo della seconda parte – che *m* può occorrere in un vissuto senza che in esso si manifesti un *r*, come nel caso della sequenza atteggiamento naturale, conoscenza sovrannaturale (*m*), atteggiamento naturale. Inoltre, un *r* può occorrere solo se si è dato un *m*: infatti, data la definizione panikkariana di religione (che nella presente ricerca è stata assunta), un *fatto spirituale*[528] non può essere una religione se in esso non si dà una dimensione mistica o, meglio, *ontico-mistica*. Questo non vuol dire che ogni vissuto religioso debba essere mistico, ma semplicemente che presuppone un qualche altro vissuto che sia tale[529].

Con la formula "$m \leftarrow r$" e le definizioni di esperienza dell'Uno e di esperienza ordinaria si è tentato di riassumere nella maniera più sintetica possibile i risultati della presente ricerca e di avanzare la

[525] Per una brevissima presentazione della glossematica si veda «Questioni di metodo», paragrafo 3.

[526] «Abbiamo adottato qui un senso del termine *funzione* che si trova a metà strada fra quello logico-matematico e quello etimologico (il quale ha anche avuto una parte notevole nella scienza, compresa quella linguistica), […] l'entità funziona in una certa maniera, adempie un certo ruolo, assume una certa "posizione" nella catena» (L. T. Hjelmslev, *op. cit.*, pp. 37-38).

[527] *Cf. ivi*, p. 45.

[528] *Fatto teandrico*, stando ai termini tecnici panikkariani.

[529] Detto in termini concreti, non ogni membro di una religione ha vissuto un'esperienza mistica ma il fatto che costui sia membro di una religione presuppone che qualche membro della sua comunità – nel passato o nel presente – abbia vissuto una qualche esperienza mistica. È come dire che in una fiaba non tutti i personaggi sono protagonisti, ma se quel testo è una fiaba da qualche parte il protagonista deve pur esserci. Un altro esempio – formulato solamente per rendere l'idea e che, quindi, è ben lontano dal costituire una vera e propria analisi – potrebbe essere quello dello stoicismo: se si può immaginare che il saggio stoico non è mai esistito per gli stoici (ma è solamente un modello ideale per guidare una condotta conforme all'etica stoica), allora si ha la prova che lo stoicismo *de iure* non è una religione in senso panikkariano (infatti sarebbe come immaginare un buddhismo senza Buddha o un cristianesimo senza Cristo, ossia una religione senza qualcuno che abbia vissuto in tutta la sua pienezza la dimensione ontico-mistica).

proposta, aperta ad ulteriori riflessioni e studi (e, quindi, giammai definitiva), di una *grammatica fenomenologico-semiologica* dell'esperienza mistica.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

G. Colli, *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977

G. Heil e A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II*, de Gruyter, Berlin 1991

G. Leopardi, *Opere*, Edizioni Casini, Brugherio 1987

Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, a cura di E. Benz *et al.*, Kohlhammer, Stoccarda 1936-2011

Meister Eckhart, *Werke*, 2 voll., Chadwyck-Healey, Cambridge 2003

Plotini opera, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Clarendon Press, Oxonii 1964-1982, 3 voll.

B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, de Gruyter, Berlin 1990

Traduzioni di letteratura primaria

Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012

Ps. Dionigi l'Areopagita, *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*, a cura di S. Lilla, Città nuova, Roma 1986

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, Bompiani, Milano 2009

Dionigi, *Mistica teologia e Epistole 1-5*, a cura di M. Andolfo, ESD, Bologna 2011

G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1981

Maestro Eckhart, *Trattati e prediche*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985 (2011)

Meister Eckhart, *Una mistica della ragione*, a cura di G. Penzo, Messaggero, Padova 1992

Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1992

Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999 (2008)

Meister Eckhart, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012

Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014

Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2003

Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000

Plotino, *Traité 50*, a cura di P. Hadot, Cerf, Paris 1990

Plotino, *The Enneads*, a cura di S. MacKenna e V. Dillon, Penguin books, London 1991

Plotino, *Traité 9*, a cura di P. Hadot, Cerf, Paris 1994

Plotino, *Sul bello*, a cura di D. Susanetti, Imprimitur, Padova 1995

Plotino, *Enneadi*, 2 voll., a cura di Casaglia-Guidelli-Linguiti-Moriani, Utet, Torino 1997

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin e R. Radice, Bompiani, Milano 2000

Plotino, *Enneadi*, a cura di R. Radice e G. Reale, Mondadori, Milano 2002

Plotino, *Sulle virtù*, a cura di G. Catapano, Plus-Pisa University Press, Pisa 2006

Raphael (a cura di), *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010

Studi

M. Acquaviva, *Edith Stein: dal senso dell'essere al fondamento dell'essere finito*, Armando Editore, Roma 2002

A. Ales Bello, "Edith Stein – L'essere umano: corpo psiche spirito" in Ead., *L'universo nella coscienza: introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad--Martius*, ETS, Pisa 2007

A. Beccarisi, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012

C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein: dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e pensiero, Milano 1976

A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Morcelliana, Brescia 1970

W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1991

W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1993

G. Bonaccorso (a cura di), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?,* Messaggero, Padova 1999

G. Catapano, *Epékeina tês philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*. CLEUP, Padova 1995

G. Catapano, "Il ruolo della filosofia nella mistica plotiniana dell'anima" in *Rivista di Ascetica e Mistica*, n. 2/3, Convento S. Marco, Firenze 1996

R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009

F. Chiereghin, *Le avventure del* non, ms., 2016 (prossimamente in *Verifiche. Rivista di scienze umane*)

P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003

G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975
G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988
J. Collins, "Edith Stein and the Advance of Phenomenology" in *Thought*, n. 17, 1942
M. Cosci, *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 2014
Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden 1996
M. de Certeau, *Fabula mistica*, tr. it. Jaca Book, Milano 2008
M. de Certeau, *Sulla mistica*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010
H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979
G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952
G. Dolfini, *Grammatica del medio alto tedesco*, Mursia, Milano 1967 (1976)
P. Donini, "Plotino" in *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosemberg & Sellier, Torino 1982
M. Dupuis, *La persona unificata*, tr. it. Paoline, Milano 2003
M. Enders, "Meister Eckhart's understanding of God" in J. M. Hackett (a cura di), *A companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013
R. K. C. Forman, "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul" in Id. (a cura di), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York-London 1993
R. K. C. Froman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, SUNY Press, Albany 1999
É. Gilson, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. BUR, Milano 2011
J. M. Hackett (a cura di), *A companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013
P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, tr. it. Einaudi, Torino 1999
J. Liébaert *et al.*, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, tr. it. Queriniana, Brescia 1998
F. Lo Piparo, "Omonimia/Sinonimia/Metafora. Una lettura linguistico-matematica" in C. Rossitto (a cura di), *Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi Padova – 11, 12, 13 dicembre 2006*, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011
V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960
G. Madec, "Le 'Platonisme' des Pères" in Id., *Petites études augustiniennes*, IEA, Paris 1994
P. Manganaro e F. Nodari (a cura di), *Ripartire da Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014

M. Marin, *L'estasi di Plotino. La filosofia dell'Indicibile eppure Esprimibile*, LAS, Roma 2007
M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al* Parmenide *di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991
G. O'Daly, *Augustine's City of God. A Reader's Guide,* Oxford University Press, Oxford 1999
D. V. O'Meara, *Plotino. Introduzione alle* Enneadi, tr. it. Pagina, Bari 2010
F. O'Rourke, "The *triplex via* of naming God" in *The Review of Metaphysics,* 69 (March 2016)
R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto,* tr. it. Marietti, Genova 1985
R. Panikkar, *Religione e religioni*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1964
R. Panikkar, *Mistica pienezza di vita*, a cura di M. C. Pavan, Jaca Book, Milano 2008
E. Perl, "Pseudo-Dionysius the Areopagite" in L. P. Gerson (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2010
G. Reale, *EROS demone mediatore*, Rizzoli, Milano 1997
E. Rubino, "Pseudo-Dionysius the Areopagite and Eckhart" in J. M. Hackett (a cura di), *A companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013
K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1989
K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, 2 voll., tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1995-2002
A. Saccon, *Nascita e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del sole, Napoli 1998
M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Marzorati, Milano 1963
F. M. Schroeder, "Plotinus and language" in L. P. Gerson (a cura di), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
R. Schürmann, *Eckhart o la gioia errante*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2008
C. Scilironi, "Mistica e filosofia" in *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011
C. M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford 2012.
D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, tr. it. Ubaldini, Roma 1971
S. Ueda, *Zen e filosofia*, tr. it. L'Epos, Palermo 2006
S. Ueda, *Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart*, tr. it. in G. Vianello (a cura di), *Messaggeri del nulla: la scuola di Kyōto in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996
M. Vannini, *La morte dell'anima: dalla mistica alla psicologia*, Le lettere, Firenze 2003

M. Vannini, “Meister Eckhart: dal silenzio alla parola” in *Rivista della Scuola superiore dell’economia e delle finanze*, 8/9 (agosto/settembre 2005)

M. Vannini, *Storia della mistica occidentale: dall’Iliade a Simone Weil*, Oscar Mondadori, Milano 2010

M. Vannini, *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013

M. Vannini, *Introduzione a Eckhart. Profilo e testi*, Le Lettere, Firenze 2014

L. Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città nuova, Roma 1991

Fenomenologia e semiotica

M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l’altro: tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2014

A. J. Greimas, *Semantica strutturale*, tr. it. Rizzoli, Milano 1968

M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. Adelphi, Milano 2003

M. Henry, *L’essenza della manifestazione,* tr. it. Filema, Napoli 2009

L. T. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, tr. it. Einaudi, Torino 1968

J.-L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it. Jaca Book, Milano 2008

C. Sini, *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica*, Il saggiatore, Milano 1981

C. Sini, *Immagini di verità: dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985

C. Sini, *Il silenzio e la parola: luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989

C. Sini, *Transito Verità*, Jaca Book, Milano 2012

E. Stein, *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell’essere*, tr. it. Città nuova, Roma 1988

E. Stein, *Il castello dell’anima*, tr. it. Mimep-Docete - Padri Carmelitani, Milano 1999

E. Stein, *Scientia Crucis*, tr. it. OCD, Roma 2002

E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio: la teologia simbolica dell’Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, Nuova traduzione integrale e note di Francesca De Vecchi con un saggio di Roberta De Monticelli, EDB, Bologna 2003

G. Walther, *Fenomenologia della mistica*, tr. it. Glossa, Milano 2008